جامعة محمد خيضر بسكرة
كلية العلوم الانسانية والاجتماعية
قسم العلوم الاجتماعية

مذكرة ماستر

العلوم الانسانية والاجتماعية
فلسفة
فلسفة عامة
رقم:

إعداد الطالب:
علي بوشارب
يوم: ..../2021/07م

الأخلاق والسياسة عند "محمد أركون"

لجنة المناقشة:

محمد بن جلطي	أ.مح.ب	جامعة محمد خيضر بسكرة	رئيسا
أحمد ماريف	أ. مح.ب	جامعة محمد خيضر بسكرة	مشرفا ومقررا
الوردي حيدوسي	أ. مح.ب	جامعة محمد خيضر بسكرة	عضوا مناقشا

السنة الجامعية:2021/2020م

شكر وعرفان

أتقدم بالشكر للمولى سبحانه وتعالى مصدقا لقوله:﴿ وَإِذْ تَأَذَّنَ رَبُّكُمْ لَئِن شَكَرْتُمْ لأَزِيدَنَّكُمْ ﴾

صدق الله العظيم

وامتثالا لقول النبي صلى الله عليه وسلم: "من لم يشكر الناس لم يشكر الله "

الحمد لله الذي أعاننا بالعلم وزيننا بالحلم وأكرمنا بالتقوى وجملنا بالعافية.

نشكر الدكتور أحمد معاريف على قبوله الإشراف على هذا البحث وعلى لين صبره وعلى

كل جهد صادق وتوجيهات وملاحظات صائبة

كما ونشكر اللجنة الموقرة التي ستتولى مناقشة هذا البحث لإثراءه بالملاحظات القيمة.

ولايفوتنا كذلك التوجه بالثناء الجميل لكل أساتذتنا الذين رافقونا طيلة مشوارنا

الدراسي.

مقـدمــة

مقدمة:

حاول بعض المفكرين المعاصرين إعادة قراءة التراث الإسلامي قراءة معاصرة ، وفق منهجيات حديثة ، بغية بعثة من جديد للنهوض بالأمة العربية الإسلامية ، ومهما تتجلي على سبيل المثال في أعمال " محمد عابد الجابري خاصة في كتابة " نحن التراث . وفي هذا الإطار تندرج الأعمال التي يقدمها المفكر الجزائري المعاصر " محمد أركون " ومن بين أهم المسائل التي اهتم بها وعمل على تجديدها وفق قراءة علمية حديثة بتوظيفه لأحدث المناهج والمفاهيم والإشكاليات الخاصة بعلوم الإنسان والمجتمع ، مسألة السياسة والأخلاق ولذلك جاء عنوان بحثنا " السياسة والأخلاق في الإسلام المعاصر عند محمد أركون " .

وقد جاء اختيارنا لهذا الموضوع، نظرا للأهمية التي يكتسبها البحث في إشكالية السياسة والأخلاق في الإسلام بصورة عامة، لارتباطه بماضي المجتمعات العربية الإسلامية وحاضرها، كما أن معالجة أركون لهذا الموضوع تزيد من أهميته ، وذلك لخصوصية الرؤية الأركونية المتميزة عن غيره، بتوظيفه لأحدث المناهج والمفاهيم والإشكاليات الخاصة بعلوم الإنسان والمجتمع الحديثة، في عرض الماضي الإسلامي من جهة ، وفي رؤيته الجديدة لواقع المجتمعات العربية الإسلامية مع محاولة تقديم الحلول الناجعة للخروج من المشاكل السياسية والأخلاقية التي تتخبط فيها هذه المجتمعات.

ومن هنا نتساءل " ما هي رؤية أركون السياسة والأخلاق في الإسلام المعاصر ؟ ما مكانة العامل الديني في السياسة والأخلاق في الإسلام ؟ وكيف تم إسقاطه ؟ وما موقع المجتمعات العربية الإسلامية من مسالة الحداثة ؟ هل هناك تنظير لعلم الأخلاق في الفترة الكلاسيكية والفترة المعاصرة ؟ وما هو الأساس الذي جعل أركون يقبل الأخلاق الكلاسيكية ويرفض الأخلاق المعاصرة ؟ وما هي آثار الحداثة المادية على السلوك الأخلاقي ؟

ومن هذه المشكلة تبرز لنا أهمية الموضوع ، حيث لم يتطرق له باحث بالدراسة ، سواء كانت مستقلة أو ضمنية ، ولذلك اعتمدنا في البحث على أغلب مؤلفات " أركون " خاصة " الإسلام الأخلاق والسياسة " وكذا مجموعة محاضراته حول " الإسلام و الحداثة " المنشورة في مجلة التبيين.

وللبحث في هذا الموضوع استعنا بالمنهجين التحليلي و التركيبي. حيث استخدمنا المنهج التحليلي التوضيح المضامين الجزئية المكونة للرؤية الأركونية خاصة في الفصلين الثاني والثالث : أما المنهج التركيبي فقد استخدمناه في بلورة النتائج التي توصلنا إليها من خلال البحث : ولدراسة هذا الموضع والبحث فيه اعتمدنا على خطة مقسمة إلى: مقدمة، وثلاثة فصول وخاتمة.

حيث تناولنا في الفصل الأول لمحة عن حياة " محمد أركون : مع عرض شامل لمعظم مؤلفاته وأعماله، ومشروعه الفكري البديل الذي جاء به والمتمثل في الإسلاميات التطبيقية ، حيث يبين مفهومها ومناهجها.

أما الفصل الثاني فقد تناولنا فيه، العامل السياسي والسياسات المتبعة ، في المجتمعات العربية الإسلامية المعاصرة، من خلال الإشارة إلى التاريخ الإسلامي الكلاسيكي، حيث ارتباط السياسة في الإسلام بالدين، في عهد النبي صلي الله عليه وسلم " وفي مؤسسة الخلافة، ثم تطرقنا إلي كيفية إسقاط عامل الدين من السياسة ، كما استعرضنا أيضا هذا الفصل تأثر المجتمعات العربية الإسلامية بإيديولوجيات وممارسة الغرب وأخيرا تناولنا موقع المجتمعات العربية الإسلامية من مسألة الحداثة.

أما الفصل الثالث والمخصص للأخلاق، فكان شأنه في ذلك شأن السياسة ، فبدأنا بتسليط الضوء على المنظور النظري لعلم الأخلاق عن طريق أعمال جيل من المفكرين والأدباء، ثم تعلق المسلمين بمثال أخلاقي أعلى المتجسد في شخصية الرسول صلي الله عليه وسلم والسلف الصالح، وبعد ذلك اتساع الهوة بين التصور الأخلاقي والممارسات

السلوكية المحسوسة للأفراد في المجتمعات العربية الإسلامية، كما لم تفوت الفرصة للحديث عن آثار الحداثة المادية على السلوك الأخلاقي، وذلك ما للحداثة من ضغوطات تفرضها على المجتمع فتؤثر في سلوكياته وأخلاقياته، حيث استعرضنا أثرين مهمين، يتثمل الأول في غلبة الحكم المصلحي على الحكم الأخلاقي، ويتمثل الثاني في تحول قوي الدمج الاجتماعي والتقدم إلى عامل من عوامل التفكك الاجتماعي و البلبلة المعنوية، وفي الأخير وضعنا خاتمة ضمناها النتائج التي خلصنا إليها في هذا البحث.

إن موضوع " السياسة والأخلاق عند أركون " لا يزال بعد لم يستوف البحث، بل إن كل مشكلة من مشكلاته قد تكون بحثا مستقلا بذاته، وماهذا البحث الذي قدمناه هنا سواء دراسة عامة وسطحية، اكتفينا فيه بالإشارة إلى المحاور الأساسية لهذا الموضوع الذي يمتاز بالتشعب و التعقيد كلما تعمقنا بالبحث فيه.

وما ينبغي الإشارة إليه أثناء إعدادنا لهذا البحث، فقد واجهتنا صعوبات في إنجازه ولعل أبرزها، ضيق الوقت من جهة، وصعوبة النص الأركوني باعتراف أغلب الدارسين له، وذلك لاستخدامه المكثف للمصطلحات الحديثة الخاصة بعلوم الإنسان والمجتمع، وتفتقر مكتباتنا المتخصصة فيها وهو ما جعلنا نعتمد كثيرا على مصادر أركون في الموضوع، كما أن الدراسات حول الفكر الأركوني وخاصة في موضوع بحثنا، ناقصة وإن وجدت فهي مجرد إشارات بسيطة وعامة.

الفصل الأول:

أركون والإسلاميات التطبيقية

1- التعريف بمحمد أركون:

ربما كانت أفضل طريقة لوصف حياة ونشاطات محمد أركون هي القول بأنها دائما تتخطى الحدود، فالحد الأول هو مسقط رأسه ولد محمد أركون عام 1928 م في الجزائر من أصل بربري وبالضبط بتاوريرت ميمون بتيزي وزو، وقد تخطى الحدود الجغرافية .

وقد تلقى تعليمه ما قبل الجامعي في الجزائر و تخطى الحدود الجغرافية عندما ذهب الدراسة الجامعية حيث قطع البحر الأبيض المتوسط من الجزائر إلى باريس للدراسة في جامعة السوريون، ثم تجنس بالجنسية الفرنسية وبذلك يكون قد تخطى الحدود اللغوية ثم الحدود الثقافية فالسياسية وكل تخط لأي حدود هو تعب ووداع وحزن وبنفس الوقت هو انطلاق جديد ثم فرصة [1]. وقد حاز أركون على درجة الأستاذية في اللغة العربية والأدب بباريس عام 1956 م بعد أن كان أستاذا بكلية الفلسفة بجامعة ستراسبورغ مابين 1956 هم وبثانوية فولتير ما بين 1959 م – 1961 م وفي عام 1968 أركون أستاذا التاريخ الفكر الإسلامي والفلسفة في السوربون ، كما نجده عمل كأستاذ مساعد في جامعة السوربون ما بين 1961 وعلاوة على ذلك كان أركون من الأساتذة المرغوبين لدى الكثير من الجامعات والمؤسسات العلمية[2]. وقد كان منذ بدايته باحث في رعاية المستشرقين والأساتذة الغربيين مثل برنشفيك وشارك بيلا وكلود كاهن ... اللذين أحاطوه باهتمام خاص ومكنوه من مواقع علمية وتعليمية . كما عمل أستاذ مساعد بجامعة ليون الثانية 1969 وكان أستاذا زائرا بجامعة لوس أنجلس سنة 1969 م وجامعة لوفان لانوف ببلجيكا 1977 م – 1979 م وجامعة برانستون مو جامعة تامبل بفيلادلفيا 1988 م – 1990

---

[1] – كميل الحاج : **الموسوعة الميسرة في الفكر الفلسفي والاجتماعي** ، مكتبة لبنان ناشرون ، لبنان ، ط 1 ، 2000 ، ص 27.26.

[2]– http://www.ibm-wshd.org/arabic / lundation - A - 03.htm

1959 معين محمد م – 1969 م 1992 – م كم 1985 م و بالمناسبة يمكن القول أن له جذور في برلين حيث كان باحثا زائرا في " Wissens Chafts Kollegs في العام الأكاديمي 1986 م – 1987 م. [1].

وتخطي الحدود هذا يميز أبحاثه العلمية فنجده في مقال له وصف أعمال زميل فرنسي معروف بالكلمات الآتية: يتجاوز (Überschnten) يبعد (entfernen) ويتخطى (Überholen).

[1]– http://www.ibm-wshd.org/arabic / lundation - A - 03.htm

2-مؤلفات محمد أركون:

لأركون العديد من الكتب المؤلفة بالفرنسية والعربية والانجليزية ، كما له بعض الكتب بالأندنوسية وبالهولندية أيضا ، وإننا نجد أن كتبه المؤلفة بالفرنسية قد ترجمت إلى العربية و الانجليزية ، ومترجم أغلب كتبه إلى العربية هو هاشم صالح [*] ، ومن بين أهم كتب ومؤلفات أركون :

أ- **باللغة العربية :**

- محاولة في الفكر الإسلامي (1973 م).
- قراءة الفاتحة (1974 م).
- الفكر العربي (1975 م).
- الإسلام بين الإسلام والغد: ترجمة علي مقلد . بيروت (1975 م) .
- قراءة في القرآن (1982 م) .
- البناء و المعنى في العالم الإسلامي (1983 م) .
- الإسلام ، التحضر والوجود الإنساني (1983 م) .
- من أجل دراسة للعقل الإسلامي (1984 م) .
- تاريخية الفكر العربي الإنساني (1986 م) .
- العلمية والدين (1986 م) .
- الإسلام ، الأخلاق والسياسة (1986 م) .
- الفكر الإسلامي ، نقد واجتهاد (1987 م) .

---

[*] – هاشم صالح : ولد بسوريا سنة (1950 م) ، بعد دراسته الأدبية بجامعة دمشق انتقل في نهاية السبعينات إلى باريس حيث سجل عينة (1978 م) بحثا لنيل الدكتوراه السلك الثالث موضوعه " اتجاهات النقد العربي المعاصر ما بين (1950 م ، 1975 م) تحت إشراف محمد أركون ، ليستمر بعد ذلك بباريس للعمل في ميدان التأليف والترجمة وهو مترجم أغلب أعمال محمد أركون، (محمد بريش: **علمنة الإسلام**، مجلة الهدى المغربية ، العدد 16 – 17 سبتمبر، اكتوبر، 1987 م ، م 45).

- خصائص المسلم ، بين الأساسي والمتغير (1989 م) .
- سياسة المحافظة المعمارية (1990 م) .
- معنى المحافظة الثقافية في المجتمعات الإسلامية (1990 م) .
- من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي (1991 م) .
- آفاق مفتوحة على الإسلام (1992 م) .
- البدائل المعمارية في المجتمعات المتخلفة (1992 م) .
- الإسلام والمسلمين في العالم (1993 م) .
- ثقافات المغرب (1994 م) .
- إعادة التفكير في الإسلام "أسئلة مشتركة وأجوبة مختلفة" بولدركول (1994 م).
- الإسلام ، أوروبا الغرب (1995 م).
- الروحية في فن العمارة (1995 م) .
- نزعة الأنسنة في الفكر العربي (1997 م) .
- جائزة آغا جان كعملية التفكير (1998 م) .
- قضايا في نقد العقل الديني (1998 م) هـ.
- معارك من أجل الأنسنة في السياقات الإسلامية (2001 م) .
- من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني (2001 م) .
- اللا مفكر فيه في التفكير الإسلامي المعاصر ، لندن (2002 م) [1].

[1]– File : A Mohamed % 20 Aoun / cv.htm

ب – باللغة الفرنسية:

- Deux Eprites de Miskamayah (1961) .
- Aspects de la pensée islamique classique (1963) .
- L'humanisme arabe au 4 eme / 10 eme siècle , J. Vrin , 20 ed (1982) .
- Traite d'éthique , trad. , introd. , notes du Tahdhib al akhlaq de Miskamayah (1969) .
- Essais sur la pensée islamique (1984) .
- L'islam , religion et société (1982) .
- Lectures du coran 1 ed Paris (1982) ; E Albef , Tunis (1991) .
- l'islam . Approche critique , le livre du mois , club de livre (2002) .
- Pour une critique de la raison islamiques (1984) .
- combats pour l'humanisme en contextes islamiques , Paris (2002) .[1]

[1]– Ibid.

3-الإسلاميات التطبيقية:

أ- مفهوم الإسلاميات التطبيقية:

قبل الخوض في غمار ما يقصده أركون بالإسلاميات التطبيقية لا بأس أن نعرج على معنى المصطلح ومصدره ثم مضمونه، فاركون لم يكن سباقا إلى هذه التسمية بل يقول :" استوحينا هذه التسمية من كتاب صغير لزوجيه باستيد Roger Bastide بعنوان الأنثروبولوجيا التطبيقية و بحوثنا تسير في الخط نفسه" [1].

وفي نفس الصدد يضيف في موضع آخر : " إنني أتحدث عن الإسلامولوجيا التطبيقية مثل بعض الأنثروبولوجيين الفرنسيين ومنهم روجيه باستيد " [2]. من هذين النصين نفهم أن الإسلاميات التطبيقية التي يريد أركون تأسيسها، تربطها علاقة وطيدة بالأنثروبولوجيا عامة وأعمال روجيه باستيد خاصة. من حيث مضمون الإسلاميات التطبيقية ومحتواها فيحدده صاحبها بقوله: " إن الإسلاميات التطبيقية هي ممارسة علمية متعددة الاختصاصات وهذا ناتج عن اهتماماتها المعاصرة والمتطلبات الخاصة بموضوع دراستها "[3]. والمتمثل في التراث الإسلامي الكلي فهي على العكس من الإسلاميات الكلاسيكية التي تقدم معلومات محددة حول الإسلام إلى الجمهور الغربي وبالتالي " تدرس الإسلام ضمن منظورين متكاملين ، كفعالية علمية داخلية للفكر الإسلامي : ذلك أنها

---

[1] – محمد أركون: **الإسلام والعلمنة** (مجلة دراسات عربية ، العدد 05 ، 1986 م ، دار الطبعة بيروت)، ص 18.

[2] – محمد أركون : **التأمل الإبستمولوجي غائب عن العرب** (مجلة الفكر العربي المعاصر عدد (20/21/22) 1982 ، مركز الإنماء القومي ، بيروت)، ص 81.

[3] – المرجع نفسه ، الصفحة نفسها 7

تريد أن تستبدل بالتراث الإفتخاري والهجومي الطويل الذي ميز موقف الإسلام من الأديان الأخرى، الموقف المقارن ... [1]

كفعالية علمية متضامنة مع الفكر المعاصر كله " ويتضح من هذا القول أن أركون يريد تجديد الفكر الإسلامي على الطريقة الباشلارية حيث تتم قطيعته مع المعارف السابقة الخاطئة الراسخة . كما أن الإسلاميات التطبيقية يجب عليها أن تساهم مساهمة عامة الإنجاز الأنتروبولوجيا الدينية .

وتتعدي الجانب النظري إلى الجانب العملي لكونها تريد أن تتصل بواقع المجتمعات الإسلامية ، وتحاول أن تأخذ على عاتقها طرح المشاكل الفعلية التي تعاني منها : " فالإسلاميات التطبيقية تتموضع داخل المجتمعات الإسلامية لكي تتعرف على مشاكلها القديمة والحديثة "[2]، وتحاول دراستها دراسة علمية تستوفي كل الشروط المنهجية العلمية، مما يجعلها تواجه مطلبين ملحين هما : معاش المسلمين اليوم ، ثانيا : الفكر العلمي الحديث [3]، وهو ما يوضح اختلاف منطلق الإسلاميات التطبيقية عن الاستشراق الاهتمامها بالمشاكل الراهنة للشعوب الإسلامية ، مع مسايرتها التطور علوم الإنسان والمجتمع ، مما يجعل هذه الإسلاميات التطبيقية شديد الجدة وشديد التعقيد باعتراف محمد آركون [4]. ويؤكد على حرب ذلك بقوله : " الحق أنني منذ اطلعت على أول أثر لمحمد آركون منقولا للعربية أدركت أنني إزاء مثقف إسلامي بارز يكتب بلغة حديثة ويفكر بطريقة جديدة مغايرة (...) وشعرت أنني إزاء خطاب مختلف عن الخطابات السائدة ،

---

[1] – محمد اركون: **تاريخية الفكر العربي** ، ت : هاشم صالح ، مركز الإنماء القومي ، بيروت ، ط 1 ، 1986 ، ص 12

[2] – محمد اركون: **الإسلام والعلمنة** ، المرجع السابق ، ص 19

[3] – محمد اركون : **الإسلام و الأخلاق والسياسة** ، تر: هاشم صالح ، منشورات اليونسكو بالتعاون مع مركز الإنماء القومي بيروت ، ط 1 ، 1990 م ، ص 21.

[4] – محمد أركون: **تاريخية الفكر العربي الإسلامي** ، ص 12.

جديد كل الجدة ، إن في المصطلح والأداة ، أو في المنهج والرؤية أو في التوجه والرهان [1]، مما يتضح أن المشروع الأركوني يتميز بالجدة والحداثة ، الشيء الذي جعله مغايرا ومتميزا ، وهي نابعة من كونه يهاجم كل الإيديولوجيات ليضفي على عمله طابع العلمية والموضوعية ، ويقول موضحا : " إنني أدعو إلى ضرورة تغليب مصلحة الفهم والكشف على الرغبة في إرضاء المناضلين السياسيين بواسطة تقديم تعليلات ديماغوجية وسهلة ، فهذه ليست طريقتنا ، كما أننا لن نهتم كثيرا بإرضاء المستشرقين الذين أثبتوا عدم مبالاتهم بهموم المجتمعات العربية الإسلامية".[2]

نستنتج من هذا النص أن أركون يهدف إلى ممارسة فكر حر مستقل عن كل قيد أو شرط مع الاهتمام بمشاكل المسلمين الراهنة . ذلك أن الباحث في الإسلاميات التطبيقية ينبغي أن يبقى مشدودا ومنخرطا تماما في الحقيقة الواقعية المعاشة للمجتمعات الإسلامية لكي يستطيع أن يتحدث عنها ويدعي مسؤولية فهمها ، وهو ما لم يتحقق مع الإسلاميات الكلاسيكية لم تكن سوى رؤى خارجية لا علاقة لها بواقع المسلمين.[3]

وعليه فالإسلاميات التطبيقية تنطلق من واقع المسلمين وحاضرهم ، وما يشمل عليه من مشاكل لتستنبط ما يتعلق بها من تعاليم دينية وإبداعات ثقافية وأغراض سياسية ومصالح اقتصادية وتصورات إيديولوجية إلى غير ذلك من العوامل المؤثرة في الحركة التاريخية الشاملة للمجتمعات[4]، وهو ما يدعوه أركون بالمقاربة النقدية للواقع ، التي

---

[1] – على حرب: **الممنوع والممتع** ، المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء ، بيروت ، ط 1 ، 1995 م ، ص 117

[2] – محمد اركون الإسلام ، **الأخلاق والسياسة** ، ص 6

[3] – المرجع نفسه، ص19.

[4] – محمد أركون: **نحو تقييم واستلهام جديدين للفكر الإسلامي** (مجلة الفكر العربي المعاصر، العدد 29، 1984م، مركز الانماء القومي، بيروت، لبنان) ، ص39.

تهدف إلى تعرية ما هو مطموس ومخفي اللغة الشائعة والخطاب الشائع الذي يستخدمه المسلمون .

ب- منهجية الإسلاميات التطبيقية:

يحفل النص الأركوني بأسماء أهم المفكرين المعاصرين أمثال " ماكس باشلار، ليفي شتراوس ، التوسير ، بارت ، فوكو ، بالانديه ، برورديل ، دريدا بورديو ، بول ريكور ... " كما يحفل هذا النص أيضا بمفاهيم وأدوات عمل هؤلاء المفكرين حيث تطفو فوق كتاباته مفاهيم مثل : " رأس المال الرمزي ، الزمن الطويل ، الأسطورة التاريخية ، اللا مفكر فيه ، المكبوت ، البنية ، الإبستيمي ... ".[1]

فاركون ليس عارضا فقط لهذه الأدوات والمفاهيم إنما يحاول أن يستثمرها في المجال الإسلامي وهو ما يؤكده علي حرب: " فهو – أركون – ليس مجرد عارض فقط ، إنما هو مفكر تكمن أهميته في أن ما يعرضه من نتائج الغير يأتي في معرض تنقيباته في المجال العربي الإسلامي انه يحشد هذه الترسانة المعرفية لكي يستثمرها في مشروعه[2]، ويبرر أركون استخدامه للمناهج الغربية المتعددة بقوله : " إن الإسلاميات التطبيقية تعلم بأنه ليس هناك من خطاب برئ أو منهج برئ، إنها ترجح في مساراتها تعددية المناهج الفاحصة من أجل تجنب أي اختزال للمادة المدروسة "[3]، إن الظاهرة الإسلامية مرتبطة بكلام أصبح نصا ، وهذا يعني أن عالم الإسلاميات يجب أن يكون مختصا بالألسنية بشكل كامل، كما أن الإسلام كظاهرة دينية لا يمكن تقليصه إلى مجرد نظام الأفكار مجردة مستقلة، فهو جسد مؤلف من عدة عوامل لا تنفصل، العامل

---

[1] – كمال عبد اللطيف: **قراءات في الفلسفة العربية المعاصرة**، دار الطليعة، بيروت، ط1، 1994م، ص 101.

[2] – علي حرب: **الممنوع والممتنع** ، ص 124.

[3] – محمد أركون : **تاريخية الفكر العربي الإسلامي** ، ص 57.

النفساني الفردي والجماعي، العامل التاريخي، والعامل الثقافي والاقتصادي والاجتماعي ... الخ ، وهذه العوامل متفاعلة ويؤثر بعضها على بعض، مما يحتم استخدام أحدث الأدوات المنهجية وعدم الاكتفاء بمنهج واحد، بل يجب تبني إستراتيجية متفتحة على شتى المنهجيات التي توفرها الفروع العلمية المعاصرة ، هذه الإستراتيجية تتلخص في ثلاث مقاربات :

- **المقاربة السيميائية اللغوية :**

هذه المقاربة تجعل الباحث يتحرر من أسر النصوص الدينية وهيبتها ، وتجعله يقيم مسافة بينه وبينها ليراها في حقيقتها المادية ، مما يساعده على تحليلها تحليلا موضوعياء هذا التحليل يقوم حسب أركون على : " استخدام مقولات السيمياء واللسانيات ، من أجل عودة نقدية للمواد المقروءة ، لمعرفة كيف تقوم العلامات المستخدمة في النصوص بالدلالة وتوليد المعني ؟ ولماذا معنى معين وليس معنى آخر ؟ ولمن ينبثق المعنى ؟ وضمن أية شروط ؟ " [1]

وينبغي التمييز بين معنيين ثقافيين متعلقين بالنصوص:

- النصوص المقدسة لحظة انبثاقها – زمن النبي – " أي النصوص في جذرها الأولي ومنشئها و عناصرها التكوينية والعوامل المتحكمة فيها " [2]، وهذا ما تدرسة الألسنية التزامنية .
- النصوص الثانوية عن التأويل والتفسير الذي تعرضت له هذه النصوص بعد انقضاء الفترة التأسيسية للإسلام ، أي القراءات المختلفة للنصوص

[1] – المصدر السابق، ص 10.

[2] – محمد أركون : **الفكر الإسلامي ، قراءة علمية** ، ص 33.

التأسيسية التي تمت بعد وفاة النبي – صلى الله عليه وسلم – وهو ما تقوم به الألسنية التزامنية .

– المقاربة التاريخية والسوسيولوجية:

هذه المقاربة تهدف إلى رفض الرؤية الدينية للتاريخ كما مارسها العلماء المسلمون الذين يهتمون بالأحداث الزمنية المتسلسلة وبالسيرة الذاتية وبالحكايات المناسبة من أجل البرهنة على صحة المادة المنقولة أو المروية وموثوقيتها . [1] وهذه الموثوقية التي يقدسها المسلمون ويسلمون بها انطلاقا من تجاوز الإسلام لكل ما هو دنيوي وتاريخي متحول تحتاج إلى تحليل سوسيولوجي لفهم الظاهرة الإسلامية والتراث الإسلامي على السواء.[2]

والتحليل السوسيولوجي للظاهرة الدينية " يؤكد أن الدين إنما هو ظاهرة من ظواهر الحياة الاجتماعية، تلاحظ وتوصف كسائر الأوضاع الاقتصادية والسياسية والثقافية[3].

لقد قاد هذا المنهج (منهج المقاربة التاريخية والسوسيولوجية) إلى الكشف عن الاختلافات الواردة في تفسير القرآن في حد ذاته، حيث نجد إسلام الأشعري يختلف عن إسلام الغزالي أو فخر الدين الرازي، أو إسلام العهد العثماني ، أو إسلام اليوم.[4]

والتحليل التاريخي الذي يتحدث عنه أركون: ذلك التاريخ الذي نجده عند مدرسة الحوليات الفرنسية وميشال فوكو ، بحيث يفرق بين تاريخ الأفكار ، وتاريخ الأنساق

---

[1] – المصدر السابق، ص 34.

[2] – فريدة غبوة حيرش: **تأملات في القضايا الإنسانية المعاصرة والراهنة** ، منشورات جامعة منتوري قسنطينة ، 2003 م – 2004 م ، ص 183.

[3] – محمد أركون : **الإسلام أصالة وممارسة** ، ت خليل أحمد ، (د.م . ط)، ط 1 ، 1986 م ، ص 11 .

[4] – المصدر نفسه ص 20.

الفكرية ، بصيغة فوكو "[1]. فلا يجب الاكتفاء بسرد سلسلة الآراء والأحداث المنفصلة عن سياقها الاجتماعي والسياسي والثقافي ، بل ينبغي العمل على الربط بين المقولات والمبادئ والمناهج التي يعتمد عليها جميع المفكرين في إنتاجهم وكتاباتهم في فترة معينة وذلك لتكوين مجموعة علمية توجيهية تنظيرية تسمى بالإبستيمي الخاص بعصر معين[2]، و أركون يدافع عن القطيعة الإبستمولوجية التي وظفها الفلاسفة الغربيون من أمثال باشلار وهابرماس اللذان يؤكدان على ضرورة تغيير طريقة التفكير التقليدي ، والعودة إلى مستجدات العصر وهذه العملية تستلزم الإقتداء بهذه المناهج من أجل الكشف عن بنية النصوص القرآنية التي أصبحت محل نقاش وجدال بين العلماء المسلمين في حد ذاتهم[3]، وهذا ما حدا بأركون إلى الإقتداء بالمنهج البنيوي الذي يهدف إلى الكشف عما هو مخفي في النص.

– **المقاربة التيولوجية:** انطلاقا من أن الدراسة خاصة بالتراث الإسلامي أو أي تراث ديني ، فإنه يكون حسب أركون : " تحليل المستوى التيولوجي أمرا لا مفر منه ، إن ينبغي على الخطاب التيولوجي أن يتمثل كل مستويات التحليل المذكورة سابقا ، وبدون هذا الانفتاح يبقي الخطاب التيولوجي عبارة عن تبجيل دفاعي لأمة منغلقة على قناعاتها ويقينياتها " [4]، فينبغي عدم استبعاد التيولوجيا من حقل التفحص والدراسة الخاصة بالإنسان والمجتمع ، ويقول في ذلك : " ينبغي على التيولوجيا أن تخضع للقواعد والمناهج المشتركة المطبقة على كل عملية معرفية ، ولكي تحقق ذلك ينبغي أن توضح

---

[1] – الزواوي بغورة : **الحاضر بديل عن الحداثة وما بعد الحداثة** (مجلة قضايا فكرية ، الكتاب 29 أكتوبر 1999 م القاهرة) ص 243.

[2] – المرجع نفسه ، الصفحة نفسها.

[3] – فريدة غبوة حيرش : المرجع السابق ، ص 183.

[4] – محمد أركون : **تاريخية الفكر العربي الإسلامي** ، ص 39.

بجلاء الشروط التاريخية والنفسية و الأنثروبولوجية لانبثاق التراث الإسلامي والية اشتغاله ".[1]

في هذا المستوى من التحليل يسعى أركون إلى تجاوز الحدود التيولوجية التقليدية والحلول التبريرية التبجيلية المبنية على الأحكام المسبقة ، سواء تعلق الأمر بالمسلمين أو غيرهم من مجتمعات الكتاب (يهود ومسيحيين) الذين يشتركون في رفضهم الأخذ بعين الاعتبار لمسألة تفحص الشروط التاريخية لتشكل تراثهم ، ويوضح أركون مسعاه هذا بقوله : " ... أريد أن افتتح حقلا جديدا من التفكير تصبح فيه المزاعم التقليدية للمسيحية والإسلام معا متجاوزة ... وينبغي العودة إلى أسسها وأصولها ".[2]

[1] – محمد اركون: **الفكر الإسلامي ، قراءة علمية**، ص 47.

[2] – المصدر نفسه، ص 46.

الفصل الثاني:

العامل السياسي والسياسات المتبعة

1. ارتباط السياسية في الإسلام بالدين:

قبل الخوض في هذه المسألة – ارتباط السياسة بالدين ، نرى من الضرورة أن نتطرق إلى معنى الدين عند محمد أركون، أو بمعنى آخر كيفية ضبط مصطلح الدين عنده ، فبعدما تطرق إلى معنى الدين من الناحية اللغوية، فهناك " أولا الدين بمعنى الدين ، أي بالمعنى المقابل للمعنى الفرنسي (Religion) ، أما المعنيان الآخران فهما: أولا حساب أجر، وثانيا عرف – عادة ، والمعنى العام الذي يمكن استخلاصه من استخدامات القرآن العديدة لهذه الكلمة هو : مجمل الفرائض التي يفرضها الله على عباده العاقلين ، أو أصحاب العقول كما يقول الجرجاني ".[1] أي الدين كما كان يمارس من طرف السلف الصالح ، ثم الدين الحق الذي أوحي بواسطة القرآن ، ثم جاءت بعد ذلك كلمة الإسلام – حسب أركون لتشمل كلا المعنيين "؛ أي معنى الدين الحق والدين العتيق ، ومجمل التعاليم والعقائد الأرثوذكسية ، أو الصحيحة المقبولة من قبل العلماء المأذونين ومن قبل الأمة أيضا (وليس من قبل الخليفة أو السلطان، هذا شيء مهم ينبغي أن ننبه إليه) " [2]، وبهذا يضع أركون كلمة الدين بمعنى العقيدة الأرثوذكسية أو الصحيحة بشرط أن تتطابق هذه التعاليم مع استحسنه العلماء و أذنوا به، وأن لا تكون مفروضة من قبل السلطان، وبذاك السلطة السياسية لا تملك سلطة التقرير الديني ، ثم أصبحت بعد ذلك كلمة دين مطابقة للإسلام، وكلمة إسلام مطابقة للدين الحق والوحيد عند الله، وهي الفكرة التي احتلت فكر العلماء والفقهاء المسلمين الزمام الفكر الإسلامي. ما وبلوروا بذلك " العلاقات الكائنة بين دين/ دولة، والمتضادة الثنائية دين/ دنيا ، تشمل المتضادة دين/ دولة نظرا لأن الدولة أو الحكومة ليست إلا التجسيد السياسي لما يمس الدين والدنيا في

---

[1] – محمد اركون: **الإسلام، الأخلاق والسياسة**، مصدر سابق، ص 47.

[2] – محمد أركون: **أين هو الفكر الإسلامي المعاصر**، تر: هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، لبنان، ط 2، 1995 م، ص 175.

آن معا ".[1] ومن هنا تكمن العلاقة القائمة بين الدولة والدين، حيث أن الدولة تجسد أو هي تطبيق وتجسيد ما هو نظري في الدين وما يمس الدنيا، ومن هنا فما هي العلاقة بين السياسية والدين، حيث يرى آركون أن الإسلام لا يقتصر كليا عن الدين الذي يمثل المجال الخالص والمحض للروحانيات، هذا يعني أن الإسلام لا يعني فقط الدين الحق أو الدين العتيق، وإنما يعني أيضا الأمة الزمنية للمسلمين الذين هم بحاجة إلى زعيم وقائد كما كان النبي زعيما وقائدا ".[2]

وهنا يتضح جليا أن الإسلام لا يمثل فقط الجانب الروحي، وإنما يمثل أيضا الجانب السياسي ، إذن " فالسياسة في الإسلام غير مفصولة عن الدين (أو عن العامل الديني) فهما مرتبطان بنيويا ومفصليا منذ الأصل" [3]، كون النبي كان المؤسس الأول للدولة المركزية ومبادئها في المدينة، ومن هنا جاء الحكم على أن السياسة مرتبطة بالدين.

ومن خلال استعراضنا لهذه النصوص نرى أن السياسة في الإسلام كما سبق الذكر مرتبطة بصفة عامة بالعامل الديني، فالسلطات السياسية التي ظهرت في أرض الإسلام، اتخذت من تعاليم القرآن حجة لها، ونسيت نفسها إليها، وادعت المسؤولية العليا في حمايتها، مما أدى إلى" تشكيل نظرة إجبارية (قسرية) تقول بأن الإسلام هو دين ودولة لا ينفصمان [4]، هذا فيما يتعلق بعلاقة السياسة بالدين عموما، وفي هذا المقام يجدر بنا أن نسلط الضوء على مرحلتين أساسيتين في التاريخ السياسي في الإسلام، ويتعلق الأمر بـ: المرحلة الأولى وهي عهد النبي –صلى الله عليه وسلم –، المرحلة الثانية فتتمثل في مؤسسة الخلافة .

---

[1] – محمد أركون: **الإسلام، الأخلاق والسياسة**، ص 76.

[2] – محمد أركون: **الفكر الإسلامي، قراءة علمية**، ص 47.

[3] – محمد اركون: **أين هو الفكر الإسلامي**، ص 175.

[4] – محمد أركون: **الإسلام، الأخلاق والسياسة**، ص 76.

أ- في عهد النبي – صلى الله عليه وسلم –:

يعتبر النبي محمد –صلى الله عليه وسلم– أول زعيم وقائد سياسي في الإسلام، فهو الذي أسس في المدينة "دولة إسلامية" بين عامي (622 م– 632 م) ثم واصل في الوقت نفسه نقل الوحي القرآني الذي كان قد بدأ في مكة عام (610 م– 612 م).[1]

ويرى آركون أن محمد –صلى الله عليه وسلم– كانت له في المدينة تجربة أصيلة ومبتكرة وتتمثل في ذلك الربط بين الممارسة السياسية والاجتماعية والثقافية الناجحة لمحمد – صلى الله عليه وسلم –، وبين خلع التسامي والتعالي عليها بواسطة الخطاب الديني ، المتمثل في الأدوات اللغوية المستخدمة في القرآن لدعم سيادته وهيبته ، فعبارة " أطيعوا الله وأطيعوا الرسول ، تمثل أمرا إلهيا كرر كثيرا في القرآن من أجل تثبيت هرم مراتبي ، حيث أن الرسول يمتلك سلطة التقويم والقرار" [2] ، وباعتباره الممثل الأول ينظم بواسطة كلامه ومبادراته كل الفضاء المعنوي، وذلك بالاشتراك مع الأعمال الواقعية التي يقوم بها ولذلك نلاحظ أن النبي يتخذ لنفسه صفة المطاع الذي ينبغي أن توجد إليه الطاعة، لكنه يشعرنا في الوقت نفسه أن هذه الطاعة هي إحدى نتائج وتظاهرات الخشية (والتقوى) الواجبة تجاه [3]، نستنتج من هذين النصين السابقين، المتعلقين بطاعة الرسول، أن هناك تحديد التوعية العلاقة التي يجب أن تربط الرعية أو المواطنين بالتعبير الحديث، بالممثل الأول أو القائد وهو الرسول، وتتسم بالطاعة التي تكمن وراءها غاية دينية وهي طاعة الله وخشيته وبهذا يكون النبي محمد – صلى الله عليه وسلم – حسب أركون قد أسس مدينة لم تنفك آمال المسلمين " تحلم وتتعلق بإيجاد المدينة الفاضلة والمثلى المشكلة

---

[1] – محمد أركون: **أين هو الفكر الإسلامي المعاصر**، ص 175.

[2] – محمد أركون: **السيادة والسلطات السياسية في الإسلام في الفكر العربي المعاصر**، العدد 12، مركز الإنماء القومية بيروت)، ص 47.

[3] – محمد أركون: **الفكر الإسلامي، قراءة علمية**، ص 148.

والمحكومة بشكل كامل من قبل المبادئ التي كان النبي قد طبقها عندما أسس دولة المدينة " [1] ، هذا فيما يخص محمد – صلى الله عليه وسلم – فكيف كانت السياسة في مؤسسة الخلافة ؟ وهل حافظت على هذه السم الخصائص ؟

ب – في مؤسسة الخلافة :

لاحظنا فيما سبق كيف كان تأسيس المدينة من طرف النبي – صلى الله عليه وسلم، وكيف كان ذلك الربط بين السياسة والدين ، حيث أن الرسول – صلى الله عليه وسلم – كان يمتلك سلطة التقويم والقرار، عن طريق نقل الوحي القرآني، وبعد موته– صلى الله عليه وسلم – عام 632 م تشكلت مؤسسة الخلافة بشكل تدريجي في المدينة (632 م– 661 م) ثم في دمشق ثانية (661 م – 750 م) ومن ثم في بغداد ثالثا (750 م – 1250 م) [2]، ففي المرحلة الأولى في فترة الخلفاء الراشدين يرى أركون أنها حافظت ولو جزئيا على القيم التي سادت أيام النبي، حيث " ساعدت ذكرى الصحابة الجماعية والمناخ الثقافي في المدينة، في الحفاظ – على الأقل جزئيا – على سيطرة القيم التي سادت أيام النبي " [3]، وهذا يعني حسب فهمنا أن هناك حرص على مكانة المدينة النموذجية ، وقيمها خاصة فيما يتعلق بالزعيم أو القائد ، ويبرر أركون ذلك – أي عملية تشكيل الخلافة – بتلك " المناقشة النظرية الخصبة عن ماهية الزعيم الشرعي، والشروط الكفيلة بتطبيق نموذج المدينة الفاضلة (أي بالسير على هدي النبي سيرا حسنا) " .[4]

وقد تركزت هذه المناقشة على الخصائص الشخصية التي ينبغي أن يتمتع بها الخليف (الإمام) و الهدف دائما هو المحافظة على نسق هذه المدينة ، ويستدل هنا

---

[1] – محمد أركون: **الإسلام الأخلاق والسياسة**، ص 127.

[2] – محمد أركون: **أين هو الفكر الإسلامي المعاصر**، ص 176.

[3] – محمد أركون: **مفهوم السلطة في الفكر الإسلامي**، (مجلة الفكر العربي المعاصر)، مرجع سابق، ص 30.

[4] – محمد اركون : **أين هو الفكر الإسلامي المعاصرة** ، ص 175.

أركون بابن المقفع حين حلل الشعار السائد في وقته " لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق ، كما ألح في ذلك الوقت على العمل على توحيد الشريعة من أجل تشكيل ذروة للهيبة والسيادة يخضع لها رعايا الإمبراطور ، مقويا بذلك مؤسسة الخلافة و القانون الديني " [1]. وبعد ابن المقفع نجد الشافعي الذي بلور منهجية صارمة لكي يطبق شعار أخر يدعو إلى العمل بكتاب الله وسنته ، والذي صيغ من طرف الخوارج بصيغة " لا حكم إلا الله " . وفي نظر أركون أن عمل الشافعي يهدف إلى ضم مجال التدبير و السياسة إلى مجال الدين بواسطة وسيلتي الإجماع والقياس ، وبين أية الخلافة في ظل المأمون [2]. وبهذا يكون الشافعي بعمله هذا قد بقي على ذلك الربط القائم بين السياسة والدين . وقد استمرت هذه الفكرة عند المعارضة الشيعية والعباسية حيث: " نشرت فكرة الخليفة الشرعي الذي يستمد سلطته كالنبي من الذروة الدينية والمشروعية الدينية "[3]، لكن ربما التطور التاريخي لم يبقى حسب أركون على الاتجاه نفسه، بل سارت إلى الاتجاه المعاكس وهو اتجاه الفصل لا الوصل أي: " في اتجاه تشكيل دائرة سياسية بعيدة عن الدائرة الدينية ومفصولة عنها " [4]. من الواضح إذن أن مؤسسة الخلافة كما سبق الذكر قد حافظت ولو جزئيا على منهج الرسول خاصة فيما يخص القائد الزعيم، كما بقيت دولة المدينة، دولة نموذجية محكومة بشكل كامل من المبادئ والقيم، كما حاولت مؤسسة الخلافة بالتعبير الأركوني التنظير لهذا الربط بين السياسة والدين من خلال أعمال علمائها كابن المقفع والشافعي على سبيل المثال، وهذا يدل على التعلق بمطلب ربط الدين بالدولة أو السياسة بالدين واعتبار الدين مرجعية للسياسة .

---

[1] – محمد أركون: **الإسلام، الأخلاق والسياسة**، ص 48.

[2] – المصدر نفسه، ص 48.

[3] – المصدر نفسه، ص 172.

[4] – المصدر نفسه، ص 18.

2- إسقاط عامل الدين من السياسية في الإسلام:

إن ربط السياسة بالدين، والعمل بكتاب الله وسنة نبيه لم يستمر في الفترات اللاحقة، بل سارت الأمور في اتجاه الفصل، حيث الاتجاه إلى تشكيل دائرة سياسية بعيدة عن الدائرة الدينية ومفصولة عنها ، فعلى عكس الخلفاء الراشدين الذين حاولوا المحافظة - ولو جزئيا- على مراتبية القيم كانت سائدة في زمن النبي سارت الأمور في الدولة التي أسسها الأمويون ومن بعدهم العباسيون إلى قلب وعكس المراتبية الأخلاقية والروحية التي كانت سائدة في زمن النبي- صلى الله عليه وسلم-.[1]

حيث: "أصبحت الأولوية للسلطة السياسية القائمة على العنف واستخدام العنف، لكي تفرض نظامها الاجتماعي والسياسي المثبت والمرسخ من قبل الفئة الاجتماعية المنتصرة".[2]

كما أن السلطة أصبحت محتكرة من طرف الولاة والأمراء وأصحاب الإقطاع والوزراء، والكتاب نوي الثقافة الدنيوية، قد أصبحوا يمتلكون شيئا فشيئا بلاط الخليفة ويحتكرون إدارة الإمبراطور[3]، والغاية من ذلك هو احتكار السيادة والمشروعية العليا التي تعلو على كل شيء ولا يعلو عليها شيء بدليل أن ابن خلدون يميز بشكل مدهش تطور الخلافة إلى ملك ويقول:" **فقد رأيت كيف صار الأمر إلى ملك وبقيت معاني الخلافة من تحري الدين ومذهبه ... ولم يظهر التغير إلا في الوازع الذي كان دينيا ثم انقلب عصبية وسيفا ، هكذا كان الأمر بعهد معاوية ومروان وابنه عبد الملك ، والصدر الأول**

---

[1] – محمد أركون : **الفكر الإسلامي ، قراءة علمية** ، ص 168

[2] – محمد أركون : **الإسلام ، الأخلاق والسياسة** ، ص 48

[3] – المصدر نفسه ، الصفحة نفسها.

من خلفاء العباس إلى الرشيد وبعض ولده ، ثم ذهبت معاني الخلافة ولم يبقى إلا اسمها وصار الأمر ملكا بحتا، وجرت طبيعة التغلب إلى غايتها" [1].

في الوقت الذي راح فيه جهاز الدولة المركزي يتعزز، ظلت مسألة الشرعية مطروحة للنقاش "**ولم تحظ بالإجماع أبدا**" [2]، وهذا ما يسوغ الحديث عن انفصال بين الدولة والمجتمع في تاريخ الدولة منذ الأمويين حتى نهاية العهد العثماني ، حيث قامت الدولة على قوة التغلب ، ولم يحظ بالشرعية ، ولم تندمج بالجماعة ، وكما يقول العروي : " **كان الحكم بالإسلام خلافة ثم صار ملكا ، ازداد تقسما جيلا بعد جيل ، وأصبح الأمل في استحالة خلافة منوطا بمعجزة شبيهة بالمعجزة الأولى**".[3]

وأصبح الفقيه ممزقا بين حلمه " الطوباوي " باسترجاع الخلافة ، وتكيفه مع الدولة القهرية القائمة ، التي فرضت عليه نوعا من الشرعية ، بحجة الضرورة حماية الأمة من الفتنة في الداخل ، وخطر الخارج ، وظل يتجنب تنظيم نشاطه على المستوى السياسي القائم التطويره ، ليصبح وصفا شرعيا قائما على الشورى ، فتحولت طوبي الخلافة إلى سلوك تبريري للواقع القائم . وبهذا الفصل العمل السياسي الشرعي (الحقيقي) عن العمل السياسي الواقعي ، بقدر انفصال الجماعة عن السلطان . [4]

وستشكل السلطة العثمانية "مؤسسة دينية" تحت رعايتها، تمثلت منذ العهد القانون (القرن السادس عشر) معظم المناصب الدينية في المجتمع، فرض هذا النمط السلطاني للدولة التمييز بين السلطة الزمنية، ومهمات السلطة الدينية الموكلة للعلماء"، وعدت

---

[1] – ابن خلدون: **مقدمة ابن خلدون** ، دار القلم، بيروت ، لبنان، ط 1 ، 1996 م، ص 159

[2] – محمد ارگون، **الإسلامي الأخلاق والسياسة**، ص 134

[3] – عبد الله العروي: **مفهوم الدولة** ، المركز الثقافي العربية الدار البيضاء، المغرب، ط ، من 110

[4] – المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

السلطة الزمنية ذات السيادة والشوكة متحكمة بالسلطة الدينية: " **وهذا ما يتفق مع منطق الثورة السياسية الحديثة** ".[1]

بدءا من القرن التاسع عشر ، ومع الاصطدام بالتقوق الأوروبي والتعرف على مؤسساته الديمقراطية ، تبلورت رؤية إصلاحية خارج " المؤسسة الدينية السلطانية " كما يقول أركون : " **أما الوهم القائل بوجود ذروة إسلامية فقد تأيد تحت ألقاب من نوع الخلافة أو الإمامة أو السلطة حتى تم إلغاؤه العنيف والمفاجئ من قبل مصطفى كمال أتاتورك عام 1924 م ، إن عمل أتاتورك هذا يعبر عن نزعة علمانوية راديكالية يشبه ما فعله الثوريون في أثناء الثورة الفرنسية** "[2]، ونلاحظ أن تجارب الحكم في المجتمعات الإسلامية والعربية منذ الخمسينات كانت متأثرة بالقطيعة الثقافية والمؤسساتية التي حصلت مع الماضي الإسلامي ، كما تأثرت كلها بتقليد ممارسات الغرب وإيديولوجياته الخاصة، فكيف كان هذا التأثر ؟ وماذا نتج عن ذلك ؟

3- تأثر المجتمعات العربية الإسلامية بالغرب في الممارسة والإيديولوجيا:

لقد مرت المجتمعات العربية الإسلامية بمراحل استعمارية مختلفة، فبعد الاستقلال بقيت هذه المجتمعات في تبعية ، حيث أنها لم تتمكن من تصحيح ذاتها ومن تم تحريرها من التبعية، وفي الواقع " **فإن النموذج القومي قد استعارته البلدان الإسلامية والعربية من القوميات الأوروبية التي نشأت وتطورت في القرن التاسع عشر** "[3]، ويضيف

---

[1] – برهان غثيون وسمير أمين : **في حوار الدين والدولة**، المركز الثقافي العربية الدار البيضاء، ط 1، 1996 م، ص 121.

[2] – محمد أركون: **أين هو الفكر الإسلامي المعاصر**، ص 177.

[3] – محمد أركون: **الفكر الإسلامي نقد واجتهاداته**، ت: هاشم صالح، المؤسسة الوطنية الكتاب، الجزائر، 1993 م، ص 69.

أركون في موضع آخر: " **إن تجارب الحكم وتنظيم الدولة الذي شهدته المجتمعات الإسلامية والعربية منذ الخمسينيات متأثرة كلها بتلك القطيعة الثقافية والمؤسساتية التي حصلت مع الماضي الإسلامي، كما تأثرت بتقليد ممارسات الغرب وإيديولوجياته الخاصة سواء كان الغرب ليبراليا أم اشتراكيا** "[1]، وبالتالي لم يحصل أي جديد في هذه المجتمعات، فهي تنقل التجارب الغربية وتطبقها، على عكس ما وقع في الغرب من جهد تقوم به الذات على ذاتهاء بفضل تلك الثروات الإيديولوجية المفيدة و البناءة[2]، والتي لم يحصل لها مثيل في المجتمعات العربية الإسلامية المعاصرة إلا بشكل محدود وسري منذ أن كانت أنظمة الحزب الواحد مما أدى إلى غياب التفحص النقدي لهذه الأنظمة المستعارة كما يقول العروي :" **لا يجدر بنا أن نرى المذاهب السياسية الغربية التي تتبناها قطاعات كبيرة وصغيرة من المجتمع العربي في صفائها النظري ، علينا أن نكشف عن الدور الذي تقوم به داخل المجتمع الذي استعارها**". [3]

الفحص وهذا ربما راجع إلى سبب آخر وهو غياب النخبة المثقفة التي تؤدي دورها في والنقد، فأكثر المثقفين شهرة: "**منجذبون دائما إلى الدولة ويجدون أنفسهم بالتالي متضامنين إيديولوجيا مع السياسات التي يقررها الحزب الواحد أو الرئيس أو الملك**".[4]

ويتم التنفيذ من قبل الوزراء والتكنوقراطيين والإداريين المستخدمين، حيث أنهم لا يملكون أي مبادرة في اتخاذ القرار.

---

[1] – محمد أركون: **أين هو الفكر الإسلامي المعاصر** ، ص 187.

[2] – المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

[3] – عبد الله العروي: **مفهوم الدولة**، مرجع سابق، ص 150.

[4] – محمد أرگون : **الفكر الإسلامي ، نقد واجتهاد** ، ص72.

إن محاولة تصحيح الذات في المجتمعات العربية الإسلامية لم يحصل وهذا ما تجسد في تشكيل القومية في البلدان العربية، وذلك أنها: " **تجد نفسها محرومة من المرجعية المؤسساتية لماض إسلامي ملغي منذ زمن طويل، كما تجد نفسها مسحورة بقوة وفعالية النماذج القومية الحديثة لدول مثل فرنسا، إيطاليا ، إنجلترا ... ولهذا السبب فهي ترتجل التشكيلات والتركيبات القومية السريعة دون أن تأخذ بعين الاعتبار مسألة الفراغ المؤسساتي المرتبط بتاريخ الخلافة أو الإمامة التي ألغيت** ".[1]

إذن ما حصل من محاولات مجرد ارتجاليات تفتقد إلى مرجعيات تاريخية تخص ذاتها في الوقت الذي تحاول الانطلاق من الأنظمة والنماذج القومية الأوروبية، وهو ما تجسد في المغرب العربي الكبير، فهي فكرة أراد المغاربة أن يحققوها من خلال الوحدوية المغاربية لكن تصطدم دائما بالمشاكل البينية التي تحصل بين الجيران فيما يخص الحدود مثلا ... وهذا فضلا عن المحاولات الأخرى كوحدة الأمة الإسلامية، لكن تبقى كلها في مرحلة " **المحاولات والارتجال والقرارات المتخذة على مستوى القمة لا القاعدة** ".[2]

وبهذا تكون المجتمعات العربية الإسلامية تجسد الإيديولوجيات الآتية من الغرب دون أن يكون لها دخل فيها، فهي منخرطة فيها انخراطا كليا، ولم تستطع التخلص من قيودها، فهي تعاني من قطيعة مع الماضي الإسلامي ومن أمل تجسيد النماذج الغربية لكن دون أن تصل إلى ذلك، فما حصل في القوميات العربية والإسلامية مجرد محاولات وارتجاليات.

---

[1] – محمد أركون : **الفكر الإسلامي نقد واجتهاد** ، ص 71 .

[2] – المصدر نفسه ، ص 72

4- المجتمعات العربية الإسلامية ومسألة الحداثة :

قبل أن ندخل في غمار هذا الموضوع، سيوقفنا مصطلح الحداثة الذي من الصعوبة أن نجد معناه : " **لأنه ليس هناك اتفاق حول طبيعة و مكونات الحداثة عند غالبية الدارسين هذا المصطلح** ".[1]

ولكن نحن سنحاول تقديم ملامح عامة حول مفهومها ، مع التركيز على مفهوم الحداثة الفعلية عند محمد أركون ، فما المقصود بالحداثة في اللغة والاصطلاح ؟ وماذا تعني عند أركون ؟

أولا : مفهوم الحداثة في اللغة والاصطلاح :

أ- **في اللغة** : الحداثة في اللغة العربية مشتقة من " الجذر الثالث " حدث ، وحدث الشيء ، يحدث حدوثا ، وحداثة ، وأحدثة ، فهو محدث وحديث ، وحدث الأمر أي وقع وحصل، وأحدث الشيء أوجده ، والحديث هو إيجاد شيء لم يكن ، والمحدث هو الجديد من الأشياء[2]، ومن ثم فالحداثة ترادف التجديد .

ب - مفهوم الحداثة اصطلاحا : لقد سبقت الإشارة إلى أن مفهوم الحداثة من الصعوبة ضبطه، فهو يختلف من مفكر إلى آخر، وعموما فالحداثة " **تطلق على التطور والتقدم والتمدن، كما تطلق على ما هو جديد، ومخالف مما هو سائد في الحياة اليومية والممارسة الاجتماعية ذات الصبغة الثقافية ... ومن هذا المنطلق فالحداثة نقيض لما هو قديم، وفي مقابل التقليد والمحافظة، لأنها تعبر عن نوع من الجدة**

---

[1] – الزواوي بغورة : **الحاضر بديل عن الحداثة وما بعد الحداثة** (مجلة قضايا فكرية (الكتاب 20 اكتوبر 1999) ، القاهرة ، ص 236 .

[2] – ابن منظور ، **لسان العرب** ، ج 2 ، دار المعارف ، القاهرة ، (د.ت) ، ص 31

والتجاوز"[1]والعصرنة والإبتكارية في أساليب التفكير أي تحديث أسلوب التفكير سواء من حيث المفاهيم المستعملة أو المنهج أو غير ذلك .

ثانيا : مفهوم الحداثة عند محمد أركون:

يعرف أركون الحداثة بأنها: " **وقف للروح أمام مشكلة المعرفة** "[2]، ثم يوضح ذلك بقوله: " فالحداثة أضافت مشاكل جديدة لم تكن تطرح سابقا و افتتحت منهجيات جديدة تتيح لنا توسيع حقل المعرفة دون إدخال يقينيات دوغمائية تعسفية ، وهذا الشيء الجديد فعلا وهنا يكمن جوهر الحداثة "[3]، نفهم من هذين التعريفين أن الحداثة هي استخدام المنهجيات الجديدة، وطرح الإشكاليات الجديدة من جهة وتخلي عن الأحكام الدوغمائية من جهة أخرى، للمساهمة في إثراء وتوسيع حقل المعرفة.

الآن وبعد ضبط مصطلح الحداثة لغويا واصطلاحيا، وبعد أن عرفنا مفهوم الحداثة عند محمد أركون، الآن ندخل في صميم موضوعنا حول الحداثة في المجتمعات العربية الإسلامية المعاصرة، فهل هناك فعلا حداثة عقلية وفكرية في هذه المجتمعات، بمستوى الحداثة التي قامت في المجتمعات الغربية ؟ وهي المشكلة التي طرحها محمد أركون، أي مشكلة الحداثة العقلية والفكرية، إنها مشكلة دخول العصر بكل ما للكلمة من معنى، وبكل ما يتضمنه ذلك من إشكاليات وعقبات [4]، فقد أصبح واضحا ذلك التوتر الحاد والهائج بين تراث الماضي البراق ، ثم حاضر متخلف ، وبين حداثة كاسحة، ويتساءل أركون في

---

[1] – مختار بولخماير : **الفلسفة و الحداثة** (مجلة سيرتا ، العدد 11 ، السنة السابعة ، منشورات جامعة منتوري قسنطينة ، مايو 1998 م)، ص 71.

[2] –محمد أركون: **الإسلام والحداثة في التبيين** ، العدد (2، 3) ، 1990 من الجمعية الثقافية الجاحظية، الجزائر، ص 221.

[3] – المرجع نفسه ، ص 226.

[4] – محمد أركون: **الإسلام والحداثة**، ص 196.

هذا الصدد: " **كيف لنا أن نقارن بين تجربة الإسلام وتجربة الحداثة الأوروبية، إذا كنا نجهل هذه الثانية أو نرفض أن تشكل عنها معرفة موضوعية حقيقية بسبب ملابسات المرحلة الاستعمارية وكل تعقيداتها** " [1]، وبالتالي لا يمكن أخذ جزء من الحداثة دون غيره " **كما لا يمكن أن نقتطع منها موقفا خاصا أو نختار موضوعا واحدا ، أو نعطي الأولوية لبعض التساؤلات التي دشنها الحداثة وترك الباقي** "[2]، ونستنتج من هذه النصوص أن أركون يدعو إلى أخذ الحداثة بكل أمانة وموضوعية ، لا حسب ما تريده نحن ، أي أخذ الجزء دون مراعاة الكل وهو يرى أنه لا يمكن إضاءة الموضوع (أي موضوع الإسلام والحداثة) من مختلف جوانبه إلا بدراسة التاريخ التطوري والتصاعدي لتجربة الحداثة الراهنة في أوروبا الغربية ، ولذلك يرى " **معظم مثقفي العالم العربي الإسلامي بمن فيهم أتباع التيار التنويري والتحديثي لم يطلعوا بالشكل الواقعي المحسوس على التجربة الغربية ، وللحداثة على عكس ما يضن معظم الناس** " [3]، فمعرفتهم لها كانت الكثير من الأحيان مشوهة وغير واقعية على الإطلاق .

إن الحديث عن الحداثة في الإسلام حسب أركون موضوع خطير ، ولذلك يقترح أن نعالج هذا الموضوع بحذر وأناة، لأن ذلك – أي الحديث عن الحداثة – سيؤدي بأتباع الخطاب الإيديولوجي إلى أن " **يتهموننا بالتبعية للغرب والضلال في مهاوية وطرقه** "[4]، كما أن التوصل إلى الحداثة أيضا يتطلب منا المزيد من الحرص والحذر " **فعدم الحذر واليقظة في مقاربة الحداثة أو ممارستها أدى إلى الكوارث في الماضي القريب في**

---

[1] – المصدر السابق، ص 197.

[2] – محمد أركون: **أين هو الفكر الإسلامي المعاصر**، ص 181.

[3] – محمد أركون: **الإسلام والحداثة**، ص 197

[4] – المصدر، نفسه، ص 199.

مجتمعاتنا العربية الإسلامية فالتحديث الذي مارسه شاه إيران والتحديث الذي مورس على طريقة التصنيع الثقيل في الجزائر قد انتهى إلى الفشل ". [1]

وهذه التجارب المغامرة هي ما يدعوه أركون بالتحديث دون حداثة عقلية أو فكرية أو ثقافية وهو السبب في الفشل الذريع في عمليات التحديث ، وما معارضة أصحاب التيار الإيديولوجي الإسلامي على من يحاولون إدخال تفكير حديث إلى الفكر العربي الإسلامي إلا برهنة على أنهم:" **لم يجتازوا السار العقلي والمنهجي الضروري لفهم المنشأ التاريخي للحداثة** "[2]، ويعلق هاشم صالح على كل هذا بقوله " إن المثقفين العرب أو المسلمين لا يضعون النموذج الحضاري الغربي على مسافة نقدية معينة ، فهم إما يرفضوه جملة وتفصيلا عن طريق القول بأنه غربي لا يناسبنا و لا يتلاءم مع خصوصيتنا ، وإما أنهم يأخذونه كما هو دون أن يكونوا قادرين على إخضاعه للنقد الداخلي عن طريق استخدام منتوجات الحداثة نفسها[3]، من خلال استعراضنا لهذه النصوص ، تبين أنه لا توجد حداثة فعلية في المجتمعات العربية الإسلامية، بالمستوى الذي شهدته المجتمعات الغربية ، وذلك ناتج حسب أركون إلى المغامرة عن طريق التحديث دون حداثة عقلية، والنتيجة بطبيعة الحال هي أو إلى الكوارث حسب تعبير أركون، كما نستنتج من خلال كل هذا حسب أركون أنه لم تقع المجتمعات العربية الإسلامية وبالتالي فهي بعيدة عن هذه المسألة .

* إن المجتمع الإسلامي لن يبلغ التطور إلا بأخذه باسباب الحداثة العقلية بالأساس.

---

[1] – محمد أركون: **الإسلام والحداثة**، ص 200.

[2] – المصدر نفسه ، الصفحة نفسها.

[3] – محمد أركون ؛ **اين هو الفكر الإسلامي المعاصر** ، ص 195.

الفصل الثالث:

مكانة الأخلاق في العصر الكلاسيكي والعصر المعاصر

1. المنظور النظري العلم الأخلاق:

يرى أركون أن المجتمع الإسلامي الكلاسيكي شهد تطورا فكريا خصبا في شتى المجالات الفكرية وخاصة الأخلاقية منها، بدليل وجود المناظرات الفكرية الخصبة التي خاضها كل من المعتزلة والأشاعرة مثلا، والفرق الإسلامية الأخرى، ومن بين المسائل التي كانت مطروحة آنذاك تلك المتعلقة بالأفعال البشرية في الحسن والقبح، المجتمع الحالي لم يعد النقاش والمناظرات حول المسائل الأخلاقية و غير ذلك من المسائل الفكرية، فكيف كان المنظور النظري لعلم الأخلاق في المجتمعات العربية الإسلامية الكلاسيكية؟ أو هل هناك اهتمام جدي بالمسائل الأخلاقية في العصر الكلاسيكي الإسلامي؟ وإن كان ذلك فهل هناك محاولات مستمرة في العصر الحالي ؟

لقد إزدهرت – حسب أركون الفترة الكلاسيكية من تاريخ الإسلام بالتساؤلات والمؤلفات والدراسات الهامة على عكس الفترة الحالية التي تبدو أنها خالية من أي اهتمام بالمسائل الأخلاقية .

لقد اتسمت الكتابات في المرحلة الكلاسيكية بطابع الخطاب السردي حيث أنهم يكتفون يسرد الأحاديث النبوية الشريفة، من أجل تثبيت الأخلاق وإعطائها صفة التقديس كما فعل البخاري في صحيحه حيث : " **يوجد في صحيح البخاري سبعة وتسعون فصلا ويلاحظ اقتطاع مجموعات من الأحاديث من هذه الصحاح واستخدامها في تأليف كتب مستقلة ككتاب الأدي المفرد المستمد من صحيح البخاري بالذات**"[1]، حيث توجد في هذا الكتاب قواعد المسلم القويم والجيد ومحيطه العائلي والاجتماعي كالوالدين والجيران ... ويصنف أركون البخاري ضمن التيار الديني، أما في التيار الدنيوي أو الأدبي فقد شكل القرآن الكريم والأحاديث النبوية الشريفة دعامة لغوية واحدة حيث أن المفردات اللغوية

[1] – محمد أركون : **الإسلام ، الأخلاق والسياسة** ، ص 90 .

والمصطلحات المستخدمة من قبل جميع المذاهب هي واحدة ، ولكن بلورتهم للمفاهيم والمصطلحات الأخلاقية تختلف من مذهب إلى آخر.[1]

إن الأدب كما هو سائد في العصور الكلاسيكية العربية الإسلامية كان يجمع من كل شيء بطرق بين الجد والهزل وبين الشعر والنثر كما تجسد ذلك في كتاب الأغاني مثلا، أو العقد الفريد، أو الإمتاع والمؤانسة حيث نجد تجاورا بين النادرة المضحكة ثم القصيدة الشعرية، ثم الحديث الشريف، ثم المثل، ثم الآية القرآنية[2] والتي غالبا ما تعالج قضايا اجتماعية وأخلاقية كما فعل ذلك ابن حزم حيث نلاحظ: " **أنه تميز بكتاباته القوية والحازمة أيضا وصعوبة التصنيف تزداد حدة إذا ما علمنا أن المؤلف الواحد يمكنه أن يتناول عدة موضوعات في الوقت نفسه، ويمارس عدة علوم تشمل على التعاليم الأخلاقية والسياسية من جملة ما تشمل عليه** "[3]، وكما فعل الجاحظ في كتابه البخلاء " فكانت هذه الأعمال قد دعمت وأكملت التفكير النظري حول الأخلاق في هذه الحقبة الكلاسيكية وقد تمت عن طريق إدانة التصرفات الأخلاقية والسياسية المضادة لتلك التي يأمر بها العقل الديني أو الفلسفي " **وقد تمت هذه الإدانة على طريقة أدبية ظريفة ومن خلال الرسائل أو القصائد الشعرية أو الأدبيات التاريخية والجغرافية** "[4]، كما سبق الذكر بالإضافة إلى النوادر والأمثال والحكم .

إن الأمثلة هنا كثيرة من أمثال هؤلاء المؤلفين السابقي الذكر في الفترة الكلاسيكية نظرا للثراء الذي امتازت به هذه المرحلة خلال القرنين الثالث والرابع الهجريين[5]، ولكن

---

[1] – محمد أركون : **الإسلام ، الأخلاق والسياسية** ، ص 94 .

[2] – المصدر نفسه، ص 94 .

[3] – المصدر نفسه ، ص 95.

[4] – محمد أركون : **اين هو الفكر الإسلامي** ، ص 184 .

[5] – محمد أركون: **الإسلام، الأخلاق والسياسة** ، ص 95 .

للأسف فإن " **البحث اللاهوتي والأخلاقي قد اختفيا عمليا من الساحة الفكرية الإسلامية منذ أن كان التعليم السكولاستيكي وروح الأرثوذوكسية** (*) **قد انتصرا وحلا محل المناظرات الخصبة التي دارت في الفترة الكلاسيكية** ".[1]

وقد حصل ذلك في القرن الخامس الهجري .

ولا يمكننا أن نتعرض لهذه الحقبة الكلاسيكية من تاريخ الفكر الأخلاقي الإسلامي، دون الحديث عن شخصية هامة في الأخلاق وهي شخصية ابن مسكوية الذي اعتبره أركون معلم زمني واضح ، من خلال مؤلفه " تهذيب الأخلاق" "**فهو ذلك الكتاب النظري التأملي، يحظى بنوع من الإنعاش والإحياء بواسطة امتلاءه بالمعارف والمعلومات الواقعية المحسوسة عن المجتمع السياسي البويهي** "[2]، فهذا الكتاب كان قد ألف عام 372 هـ، ويمثل خاتمة مسار المؤلف و " **تتويجا لسنوات عديدة من القراءة والمراقبة والتأمل العميق**"[3]، فكان هذا الكتاب مميز جدا في الساحة الفكرية الأخلاقية أثناء الحقبة الكلاسيكية حيث لجأ فيه مسكوبة إلى "**توضيح المقولات الفلسفية بواسطة الأمثلة المحسوسة المعاشة، ثم عن طريق خلع صبغة إسلامية معينة على المقولات الفلسفية المحضة** "[4]، وبهذا الكتاب يكون مسكوية قد " **رفع الأخلاق أو البحث فيها إلى مرتبة العلم الكامل من علوم الفلسفة، وفرض بذلك في المجال الإسلامي اختصاصا فكريا**

---

* – الدين الصحيح.

[1] – محمد أركون: **اين هو الفكر الإسلامي**، ص 184 .

[2] – محمد أركون: **الإسلام، الأخلاق والسياسة**، ص95.

[3] – محمد أركون: **نزعة الأنسنة في الفكر العربي**، ت: هاشم صالح ، دار الساقي، ط 1، بيروت، 1997 م، ص 228.

[4] – المصدر نفسه، ص 228.

موازيا لذلك الاختصاص الذي فرضه أرسطو في اليونان "[1]، لهذا السبب بقي هذا المؤلف " تهذيب الأخلاق " ذا أهمية بالغة في الفكر الأخلاقي.

ويرى أركون أنه لا توجد حتى يومنا هذا أي محاولة في اللغة العربية تعادل محاولة مسكوية ، بل حتى تدريس هذا الكتاب توقف في المجال العربي الإسلامي منذ أيام محمد عبده في بداية القرن الماضي.[2]

إن التعليم الذي كان ممارسا – أي تعليم الأخلاق – كان يعتمد بالأساس على هيئة جدول التصنيف القيم من فضائل و رذائل " **فالإنسان العاقل مضاد للإنسان الأحمق والجاهل ، والصدق مضاد للكذب والصمت ، والكتمان مضاد للنميمة والوشاة ، والتحفظ والحياء مضاد للكذب ...** ".[3]

فهذا التقسيم لم يصحبه أي تساؤل فلسفي أو لاهوتي عن الأسس النظرية للقيم الممارسة في الحياة اليومية .

وهكذا اختفى التفكير الأخلاقي من الساحة العربية الإسلامية ولم يعد هناك أي تساؤل فلسفي عن الأسس الأخلاقية التي تتحكم في سلوك المجتمع، وهذا ما يلاحظ في عصرنا المعاصر .

ومع التطور المذهل الذي شهدته شتى مجالات الحياة ، خاصة في ميادين العلوم الطبية والعلوم الطبيعية والبيولوجيا الجزيئية والهندسة الوراثية ، حيث أصبح الأمر يتعلق بإشكالات أخلاقية جديدة "**أصبحت تفترض إعادة النظر في معاني الإنسان والحياة والمصير والأسرة وهي إشكالات غير مسبوقة ، ولم تكن في يوم من الأيام من**

---

[1] – محمد أركون: **أين هو الفكر الإسلامي المعاصر** ، ص 182 .

[2] – محمد أركون: المصدر نفسه، ص 183.

[3] – محمد أركون: **الإسلام، الأخلاق والسياسة** ، ص 96.

موضوعات الفكر الفلسفي الأخلاقي "[1]، وقد توج هذا الاهتمام بميلاد جيل وفكر أخلاقي جديد يهتم بتلك المشاكل وعمل اليوم بالسم) Bioethique " (أخلاق الحياة) حيث وابتداء من الثمانينات أصبح فيها هذا المفهوم متداولا في الخطاب الأخلاقي المعاصر[2]، والسؤال المطروح هنا، ما نصيب الفكر العربي الإسلامي المعاصر من هذه المسألة ؟ أو هل هناك فكر أخلاقي معاصر ؟

يرى عبد الرزاق النواي أن الكتابات المنشورة في ميادين الفكر والفلسفة والأخلاق في الفترة الممتدة من السبعينات من القرن الماضي إلى مشارف الألفية الثالثة[3]، يتجلى أن الدراسات الأخلاقية نادرة في الفكر الأخلاقي الجديد، فما نجده في المؤلفات الأخلاقية الجديدة مثلا " الموسوعة الفلسفية العربية الصادرة في بيروت سنة 1988 م لمادة الأخلاق وفلسفتها ومفاهيمها صفحات عديدة حرر معظمها من قبل الدكتور عادل العوا "[4].

ولكن لا يمكننا العثور بتاتا على أي إشارة تذكر إلى الفكر الأخلاقي الجديد وإشكالاته، يضاف إلى ذلك كتاب الدكتور " عبد الحليم عطية" في الفكر العربي المعاصر وبالتالي فقد بقي الفكر الفلسفي العربي المعاصر بعيدا عن الإشكالات الأخلاقية الجديدة، بل إنه ما زال متعلقا بالمشاكل الأخلاقية التقليدية المدروسة في الفلسفة الغربية، كالأخلاق النسبية والأخلاق الوضعية ...

---

[1] – عبد الرزاق النواي: **الفلسفة العربية المعاصرة والفكر الأخلاقي الجديد** (أعمال الندوة الفلسفية الثانية عشر) الجمعية الفلسفية المصرية ، مركز دراسات الوحدة العربية ، ط 1 ، بيروت 2002 م ، م 130 .

[2] – المرجع نفسه ، الصفحة نفسها .

[3] – المرجع نفسه ، ص 33 .

[4] –المرجع نفسه ، الصفحة نفسها .

وكنتيجة عامة لهذا المطلب، نخلص إلى أن الاهتمام بالمسائل الأخلاقية كان أكثر جدية في العصر الكلاسيكي ما بين القرن الأول والخامس للهجرة ، حيث كانت هذه الفترة غنية بالتراث الأخلاقي سواء في المجال الديني كما نجد ذلك عند الإمام البخاري أو المجال الدنيوي أو الأدبي كما فعل ذلك الجاحظ و ابن حزم و غيرهم ، أو في المجال الفلسفي كما فعل ذلك ابن مسكوبه في كتاب " تهذيب الأخلاق ".

2- المسلمين والمثال الأخلاقي الأعلى :

لقد أسس محمد – صلى الله عليه وسلم – دولة المدينة – كما رأينا – فكانت محكومة بشكل كامل من القيم والمبادئ، فقد تجسد في شخصيته المثال الأخلاقي الأعلى ، كما تجسد فيه القائد والسياسي والعسكري الذي ما انفكت آمال المسلمين تبحث وتحلم بايجاد أو على الأقل محاولة الاقتداء بهذا المثال الأخلاقي، فهو أي (النبي – صلى الله عليه وسلم–) القدوة الذي يجب إتباعه، فهل استطاعت هذه المجتمعات العربية الإسلامية في المحافظة على المبادئ الأخلاقية التي جاء بها الرسول – صلى الله عليه وسلم–...؟

وما مكانة هذه القيم في هذه المجتمعات ؟

يعتبر محمد صلى الله عليه وسلم – وصحابته المثال الأخلاقي الأعلى الذي لا يمكن تجاوزه ، ويؤكد أركون في هذا الصدد بقوله : " **هذا المثال كان قد تجسد في شخص النبي وأصحابه (أو صحابته)** " [1].

من خلال الأحاديث النبوية الشريفة التي "**ما انفكت تتزايد وتنتشر طيلة القرون الهجرية الثلاثة الأولى وهي تعبر عن مجمل القيم الأخلاقية، الدينية المعظمة والمبجلة**

[1] – محمد أركون : **أين هو الفكر الإسلامي** ، ص 185 .

من قبل مختلف الفئات الاجتماعية في أوضاعنا الحياتية المتنوعة "[1].

كما أن كتب الحديث النبوي الشريف تحتوي على فصول مكرسة خصيصا للأخلاق ونلاحظ أن : " **كل الأحاديث المثبتة في الفصول الأخرى تخص بشكل مباشر أو غير مباشر السلوك المثالي المطلوب إتباعه من المسلم** " [2]، ويوجد في صحيح البخاري سبعة وتسعون فصلا، واقتطعت مجموعة من هذه الأحاديث واستخدمت في تأليف كتب مستقلة ككتاب الأدب المفرد المستمد من صحيح البخاري، حيث توجد في هذا الكتاب قواعد السلوك الذي ينبغي إتباعه من طرف المسلم تجاه الوالدين، أو الجيران أو الأقارب [3]، ومع كل محيطه، وأما الأعمال التي تخص مكارم الأخلاق فهي: " **ليست إلا سردا للأحاديث النبوية والنوادر المتمحورة حول موضوعات الحياة اليومية للنبي**" [4]، وذلك الغرض الاقتباس من شخصية الرسول – صلى الله عليه وسلم – واستخراج النموذج المثالي والقدوة العليا، وذلك حتى في الأمور الشخصية في حياة المسلم ، كطريقة اللباس والأكل والنوم ، وما يلاحظ على هذه الأخلاق أو الآداب المختلفة ذات صيغة عملية ، مما يؤدي إلى الغروف عن البحث في مشروعيتها النظرية وهذا ما أكده أركون في قوله : " إن الطابع العملياتي لهذه الأخلاق يعفي أصحابها من أي بحث عن المشروعية النظرية لها ، فالقواميس والمعايير تفرض نفسها هنا على وعي المسلم بكل قوة ، وخصوصا أن رداء التقديس كان قد خلع عليها من قبل الهيبة الشخصية للنبي " [5]، فلا يمكن أن تكون إلا رؤيا أخلاقية وحيدة في الإسلام ، فهذه الرؤيا خالدة و أبدية ، وهذا ما ينادي به جميع المسلمين المتعلقين بالأشكال التقليدية حيث أنهم " **يرفضون بقوة أي تساؤل أو نقد للقيم**

---

[1] – محمد أركون : **أين هو الفكر الإسلامي** ، ص 185 .

[2] – محمد أركون : **الإسلام ، الأخلاق والسياسية** ، ص 90 .

[3] – المصدر نفسه ، المصلحة نفسها.

[4] – المصدر السابق ، الصفحة نفسها .

[5] – محمد أركون : **أين هو الفكر الإسلامي** ، ص 185.

الأخلاقية المرتكزة (بشكل صحيح حسب رأيهم وتصوراتهم) على المحورية الأخلاقية القرآنية "[1]، أي أن هناك أخلاق عامة تسيطر بصفة مطلقة على وعي المسلمين، الشيء الذي جعل التنظير للأخلاق أمرا بعيد المنال، فلا زالت هذه الصورة الكيانية خطابات للأخلاق حتى الآن تهيمن على الخطابات الإسلامية المعاصرة[2]، بل أنها خطابات "**ازدادت هيمنتها بسبب الانتشار الشعبي الواسع لها عن طريق وسائل الإعلام الحديثة** " [3]، فصارت تغذي حسب أركون المتخيل الاجتماعي أكثر مما تغذي العقل الأخلاقي[4]، فهو إذن الاتجاه نحو قطيعة كما حصلت في شأن السياسة . فأصبح الحديث عن الأخلاق والإفراط في الدعوة إلى مكارمها باستعراض سلسلة من الأحاديث النبوية الشريفة، وممارسات الرسول – صلى الله عليه وسلم – والصحابة مجرد سرد لا نجد له إلا الأثر القليل في المجتمعات العربية الإسلامية فأصبحت وسيلة استدراج واستقطاب في الخطابات لما تملكه من مكانة في المتخيل الجماعي ، وبالتالي لم يحافظ المسلمون على القيم الأخلاقية السائدة عند المثال الأخلاقي الأعلى والمتمثل في شخص النبي – صلى الله عليه وسلم– والسلف الصالح . تلك الأعمال الموصوفة بالثورية من قبل أصحابها ومدبريها، ولكن الموصوفة بالإرهابية من قبل ضحاياها؟ [5]، وهذا يعني غياب رؤية موحدة للقيم الأخلاقية أو ما يدعوه أبي الحامد الغزالي " بميزان العمل " وحلول محله معيار الممارسة النفعية والمصلحية، فازدادت الهوة أكثر عمقا واتساعا وهذه الهوة هي " **تلك الهوة الملحوظة بين كثرة أعمال العنف وتوسعها في هذه المجتمعات وبين ضعف الإمكانية المتروكة للمثقف أو للمفكر أو للفنان لكي ينتج من الآثار ما**

---

[1] – محمد أركون الإسلام، **الأخلاق والسياسة**، ص 84 .

[2] – محمد أركون: **أين هو الفكر الإسلامي**، ص 185.

[3] –المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

[4] – المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

[5] – محمد أركون: **أين هو الفكر الإسلامي**، ص 187

يوازن أو يحد من أثر تلك الفوضى المعنوية الهائلة وهزيمة الفكر التي لا تقل هولا "[1]، لذلك وجب توفير الإمكانيات الضرورية للمثقف لكي يؤدي دوره في التوعية كدور السينما والمراكز الثقافية ، والهدف من ذلك هو وضع حد للفوضى المعنوية ، ويقول أركون في موضع آخر: " **إن حجم المهمة مرعب بسبب التأخر الطويل وإغلاق باب الاجتهاد والتجديد التيولوجي فروعا عديدة، لهذا السبب أقول بضرورة إعادة التفكير الجذري في الإسلام ، لكي يكون هناك فضاء مدني واجتماعي يتساوى فيه البشر طبقا للقوانين المدنية الحديثة** "[2]، كما تخصص الديمقراطيات الغربية فضاءات عديدة الحرية حيث يمكن للفكر النقدي والإبداع الفني أن يخلقا المرتكزات من انطلاقات جديدة للتفكير والمعرفة والقوانين الأخلاقية والسياسية والعلمية[3]، وهو لم يحصل في المجتمعات العربية الإسلامية ، حيث أن لهذه الفعاليات الفكرية والثقافية القدرة على دمج الناس وتأطيرهم وتوجيههم رغم ما لهذه الحركات العلمية أو رغم ما التقدم العلمي والتكنولوجي ما يكون منافيا للأخلاق، كما هو الأمر بالنسبة للاستنساخ البشري.

يرى أركون أن المجتمعات العربية الإسلامية يمكن لها : " **أن تستورد أحدث أنواع التكنولوجيا وتشتري أحدث أنواع الأسلحة وتقيم المخابر الأكثر تجهيزا واكتمالا ... ولكن ذلك تبقى الأنظمة السياسية تمارس الرقابة الإيديولوجية الأكثر صرامة إلى درجة أن هذه الحداثة العلمية والتكنولوجيا المستوردة لم تعد تنفع شيئا** " [4]. وتستنتج من هذا النص سيطرة الحزب الواحد، امتدت إلى الميادين العلمية والتكنولوجية مما يؤثر سلبا على سير التقدم العلمي ، فلم يعد لهذه الحداثة العلمية والتكنولوجية أي أثر على عقليات

---

[1] – المصدر السابق، ص 188.

[2] – محمد أركون: **من أجل مقاربة نقدية للواقع** (مجلة المستقبل العربي، العدد 101 تموز يونيو 1987 م، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت)، ص 58.

[3] – محمد أركون: **اين هو الفكر الإسلامي**، ص 188 -

[4] – المصدر نفسه، الصفحة نفسها .

الناس، إذن فالحداثة بهذا الشكل جسد بلا روح، وبهذا الشكل تتحول قوى الدمج الاجتماعي والتقدم التكنولوجي والعلمي وأثره على سمو الفكر ودمج الناس وتحديث العقليات ، وخلق مساحات للحرية الفكرية، إلى عامل من عوامل التفكك الاجتماعي و اليليلة المعنوية و الفكرية نظرا لما تفرضه الحداثة المادية من سلوكيات منافية للقيم الخلقية التي تشكل مرجعية هامة للمجتمعات العربية الإسلامية والتي كانت سائدة وأدت دورها في تشكيل الروابط المتينة في المجتمع ، فحل محلها التفكك وهذا دائما حسب أركون بالتحديث دون حداثة عقلية أو فكرية أو ثقافية .

3- اتساع الهوة بين التصور الأخلاقي والممارسات السلوكية للأفراد :

لقد كان الرسول – صلى الله عليه وسلم النموذج الأخلاقي الأعلى والقدوة الحسنة، كما تبعه بعد ذلك السلف الصالح وشكلوا نماذج أخلاقية كاملة، كما شكلت الأحاديث النبوية الشريفة تصورا عاما للأخلاق، وكانت ممارسات النبي – صلى الله عليه وسلم – تفصيلا كاملا ونموذجا مثاليا لكل مسلم يتصف بمكارم الأخلاق، هذه المعطيات شكلت لدى المسلمين صورة أخلاقية مشتركة، واضحة المعالم حتى في الأمور الشخصية المتعلقة بحياة المسلم، فهل وافق هذا التصور الأخلاقي للمسلمين سلوكياتهم الواقعية ؟ هل بقي المسلمون أوفياء لهذه المبادئ؟ وهل جسدوها في سلوكياتهم وممارساتهم؟

يرى أركون أنه يوجد انفصال أو وجود شقة بين السلوك الفردي للمسلمين و التصور الأخلاقي حيث يقول: "**إن الشقة تزداد اتساعا أكثر فأكثر بين التصور الخيالي، ولكن الهوسي، للنموذج النبوي/ وبين الممارسات السلوكية للأفراد في المجتمع، أقصد الأفراد الخاضعين لشبكة الإكراهات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية، القاسية أكثر فأكثر** " [1].

[1] – محمد أركون: **أين هو الفكر الإسلامي**، ص 186 .

يتبين من خلال استعراضنا لهذا النص أن هناك وجود تصور خيالي ولكن الهوسي، ويوحي هذا إلى وجود متخيل أخلاقي اجتماعي للأخلاق النموذجية عند الرسول – صلى الله عليه وسلم – ، في حين تصطدم بالواقع الذي نجد فيه سلوكيات الأفراد منافية أو غير مماثلة لهذا التصور كما قال الغزالي : " **وقد راعني أن خلائق مقبوحة انتشرت بين الناس دون مبالاة ، أو مع إغماض متعمد ، ... ورأينا قلة الاكتراث بإتقان العمل ، ورأينا إضاعة الأمانات والمسؤوليات الثقيلة ، ورأينا القدرة على قلب الحقائق ، وجعل الجهل علما والعلم جهلا والمعروف منكر والمنكر معروفا**" [1].

يميز أركون بين قسمين في المجتمع الإسلامي: " **فالقسم الأول كان يطبق الشريعة الإسلامية مع كل الإكراهات واللوازم الأخلاقية التي تتضمنها والثاني استمر على ما كان عليه الحال قبل ظهور الإسلام**[2]، أي الاستمرار في تطبيق قانون العرف والعرض الذي كان سائدا قبل الإسلام في نظام العشيرة أو القبيلة، إذن هنا أركون يحدد أو يضع القسم الأول موضع الدراسة أي الفئة الخاضعة للإكراهات الاقتصادية والسياسية.

فقد شهد القرنين الثالث والرابع الهجريين ظهور فئة الفلاسفة ومنافستهم للفقهاء والمتكلمين عن السلطة الثقافية، فسيطرة الفلاسفة والمعتزلة و إتباع النزعة الإنسية لم تدم طويلا لسوء الحظ في المجال الإسلامي [3]، وقد "**ارتبط هذا التيار بالازدهار المؤقت للبرجوازية التجارية وارستقراطية الإقطاع والأراضي اللتين ساهمتا في دعم الأخلاق القائمة على المنفعة والمصلحة البراغماتية، ثم في دعم وتطوير الثقافة ذات النزعة العقلانية والإنسية**" [4].

---

[1] – محمد الغزالي: **الطريق من هنا**، دار المعارض عناية ، الجزائر ، دقت ، ص 35 .

[2] – محمد أركون : الإسلام ، **الأخلاق والسياسة** ، ص 115 .

[3] – المصدر نفسه ، ص 119 .

[4] – المصدر نفسه ، الصفحة نفسها .

إن الرؤيا الأخلاقية في الإسلام بكلتا نسختيها الدينية والفلسفية قد حاولت الفصل والتمييز القاطع بين الخير والشر، لكن أركون يرى أن " **الخير والشر ليسا منقسمين انقساما مطلقا وفاصلا عن بعضهما البعض، وإنما هناك تدرجات متوسطة بينهما ، يضاف إلى ذلك أنهما يختلفان من بيئة إلى أخرى ومن مجتمع إلى آخر** "[1]... وذلك ما يتجسد في العادات المتأصلة في كل مجتمع، التصورات الراسخة عن الأخلاق والقيم والتي تنظم العلاقات الاجتماعية الواقعية وتتحكم فيها [2]، وذلك في الممارسات الدائمة في الأعياد مراسيم الزواج والحج وزيارة أضرحة الأولياء الصالحين التي غالبا تخرج عن إطار النصوص الأخلاقية الرسمية من الأحاديث النبوية، وعندئذ تستطيع أن نقيس " **مدى حجم التمويهات والخيالات وفي هذه التصورات التي شكلتها عن نفسها وعن الأرضية الحقيقية لوجودها وحياتها** "[3]. فواضح إذن أن حجم الهوة واسع بين التصور الأخلاقي الهوسي و بين الممارسة الواقعية وذلك ناتج إما عن إكراهات متنوعة أو عن طريق العودة إلى مرحلة ما قبل الإسلام أي الاتجاه نحو نسبية القيم التي تختلف من مجتمع إلى آخر وبالتالي التخلي عن النص الأخلاقي الأصلي .

4- أثر الحداثة المادية على السلوك الأخلاقي:

ان خيار الدخول ضمن الحداثة المادية للمجتمعات العربية الإسلامية أدى إلى ظهور انعكاساتها المباشرة على هذه المجتمعات ، سواء في الجانب السياسي كما رأينا ذلك في فصل السياسة والسياسات المتبعة، أو على مستوى الجوانب الاقتصادية والاجتماعية، هذه الأخيرة التي تشكل قاعدة الدولة فما أثار الحداثة المادية على القاعدة الاجتماعية؟ وبتعبير أدق ونحن بصدد تسليط الضوء على الأخلاق في المجتمع

---

[1] – محمد أركون : الإسلام ، **الأخلاق والسياسة** ، ص 123.

[2] – المصدر نفسه، الصفحة نفسية.

[3] – المصدر نفسه، ص 124.

الإسلامي العربي المعاصر، ما هي آثار الحداثة على السلوك الأخلاقي ؟ وما مصير المجتمع ووحدته في ظل الحداثة؟

يرى آرگون: " **أن الحداثة المادية تلعب دورا تدميريا بالفعل فهي تفرض على الناس الفقراء في العالم الثالث كل معايير مجتمع الاستهلاك وحاجياته المكلفة جدا**" [1].

وهذا من الناحية الاقتصادية أما من الناحية الاجتماعية فهي الحداثة " تفرض عليهم معاييرها لكي يندمجوا في نمط العيش المرغوب فيه من قبل الجميع، ولكن الاندماج فيه يتطلب منهم تهيئة كل طاقاتهم وإتباع استراتجيات سلوكية مضادة للأخلاق التقليدية المرتبطة باقتصاد الكفاف (أو الحد الأدنى من المعاش) " [2]، ويعلق هاشم صالح على هذا القول بأن الناس في المجتمعات العربية الإسلامية " مضطرون لأن يكذبوا ويحتالوا أو يمارسوا كافة أنواع السلوك المضادة للأخلاق من أجل أن يستطيعوا العيش والتوصل إلى مجتمع الاستهلاك " [3]، في حين كانت أخلاقية التقشف والزهد هي السائدة في العصور السابقة، ونلاحظ هنا كيف يربط أركون بين النظام الاقتصادي السائد ونوعية الأخلاق، ذلك أن الأخلاق ليست مجرد نظريات مثالية ، وإنما هي مرتبطة أشد الارتباط بالظروف والمجتمع، وبتغير الظروف تحصل متغيرات جديدة التي تؤثر في القيم الاجتماعية ومراتبيتها وأولوياتها على التصنيفات الأخلاقية ، بصفة آلية بعيدا عن تدخل الفاعلين الاجتماعيين[4]، وسنحاول أن نسلط الضوء على متغيرين اثنين، أو هما مما أسفرت عليه الحداثة المادية وتأثيراتها المختلفة .

---

[1] – محمد أركون: **أين هو الفكر الإسلامي**، ص 186.

[2] – المصدر نفسه، الصفحة نفسه.

[3] – المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

[4] – المصدر نفسه، الصفحة 196.

أ- أغلبية الحكم المصلحي على الحكم الأخلاقي:

فمن المعروف والمعلوم أن الحكم الأخلاقي، والذي المبادئ والقيم العليا التي تحدد سلوك الفرد، كما أنها معيار للفعل الأخلاقي، وهو ما نجده من قواعد في الإسلام كتحريم الربا والرشوة والسرقة ... الخ، فكيف حصل هذا التغير من الحكم الأخلاقي إلى الحكم المصلحي؟

فالواقع ونحن بصدد الحديث عن آثار الحداثة المادية نجد أن هذه التأثيرات مختلفة، كما أنها امتدت إلى مختلف مناحي الحياة في المجتمعات العربية الإسلامية: " **فلو أتيح لباحث ما أن يقوم بدراسة ميدانية عن وضع المجتمعات العربية الإسلامية من وجهة نظر إفساد الناس عن طريق المال لاكتشف شيئا عجبا**" [1]، وعندئذ سوف يكتشف الهوة السحيقة بين الممارسة على أرض الواقع وبين الخطاب المثالي السائد الذي يتغنى بالقيم المثالية الإسلامية، فالواقع شيء والكلام شيء آخر.

"**ففي هذه البلاد نجد أنه حتى عملية الحصول على جواز السفر من أجل الحج إلى مكة تتعرض إلى المقايضات والتجارة غير المشروعة**" [2]، فواضح حسب هذا النص تلك الهوة و كيفية تبادل المصالح من أجل القيام بفريضة دينية يتم ذلك بتجارة مشروعة وهو تناقض صارخ بين الممارسة والهدف[3]، وما يقال عن الحج يقال عن الأمور الأخرى المتعلقة بمصالح المواطنين، والمتاجرة بهذه المصالح أصبح شيئا مألوفا، والسبب في ذلك: "**سوء الإدارة وبطلها وبسبب ابتعاد الدولة إلى أقصى حد عن هموم المواطن**"[4] مما يجعل الناس يلجئون بالضرورة إلى نظام مواز من تبادل الخدمات والمصالح عن

---

[1] – محمد أركون: **أين هو الفكر الإسلامي**، ص 186.

[2] – المصدر السابق، الصفحة نفسها.

[3] – المصدر نفسه، الصفحة نفسها .

[4] – المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

طريق المال أو عن طريق الواسطة ، وحتى في ابسط الأمور كالحصول على رخصة لفتح محل تجاري أو التسجيل في مدرسة أو جامعة وحتى في الحصول على الدواء أو مكان في مستشفى للعلاج ، فكل هذا يتعرض لمقايضات وعمولات مالية مريحة و النتيجة أننا : " **نجد أنفسنا بعيدين عن قانون العرض والشرف ، وعن الرأسمال الرمزي الذي يضفي دلالة مقدسة ، دينية لا نفعية على كل المبادلات التجارية أو المادية الجارية بين الناس على كافة مستويات الحياة الاجتماعية والاقتصادية**".

إن هذه التغيرات الطارئة فرضتها الحداثة المادية بشتى أشكالها فحولت القيم والمبادئ نتيجة الظروف الاجتماعية القاهرة، بالإضافة إلى ابتعاد الدولة عن هموم المواطن، مما يتيح الفرصة لظهور معايير جديدة وسلوكيات منافية للأحكام الأخلاقية المألوفة، مما أدى إلى تحول قوى الدمج الاجتماعي إلى عوامل التفكك.

ب – تحول قوى الدمج الاجتماعي والتقدم إلى عوامل التفكك الاجتماعي:

وهو الأثر الثاني والمتغير الجديد الذي تمخض عند الحداثة المادية، فكيف تحولت قوى الدمج الاجتماعي إلى عامل من عوامل التفكك والبلبلة المعنوية في المجتمع ؟ فالمجتمعات العربية الإسلامية كانت تعيش في مجتمع تسوده قيم وعادات كحسن الضيافة والتكافل الاجتماعي... إلى غير ذلك من الروابط الاجتماعية السائدة ، والتي تشكل ركيزة اجتماعية تضمن وحدته ، فجاءت الحداثة المادية بأشكالها من تصنيع وإصلاحات زراعية وعمران مدني، واقتلاع الريفيين من جذورهم ... كل ذلك " يفكك التضامنات التقليدية ويجعل استراتجيات الغنى السريع الفاحش وارتقاء سلم المراتب الاجتماعية والاقتصادية واقتناص السلطة تحل محل قيم الإخلاص والولاء والمساعدة المتبادلة... والكرم وحب الضيافة والوفاء بالعهد [1]، وهذه القيم التي كانت سائدة في المجتمعات التي انتشر فيها

[1] – محمد أركون : **أين هو الفكر الإسلامي** ، ص 187.

الإسلام لكن : " مجمل التصورات الأخلاقية الروحية التي تشكل الإسمنت المسلح للمجتمعات التقليدية أيا تكن درجة قدمها أو تجذرها في الوعي الفردي ، لم تعد تتجلى إلا على هيئة الطاقة النضالية لحركات الدعوة الإسلامية " [1] فلم يبقى من هذه التصورات الأخلاقية القديمة والتقليدية إلا مادة الخطاب الرسمي للحركات الإسلامية التي يصعب الحديث عن مضامين خطاباتها وتصرفاتها .

وهنا تطرح مشكلة الحكم الأخلاقي في المجتمعات الإسلامية المعاصرة ، فهل يمكننا أن تحدد مكانة أخلاقية ودينية (طبقا للمعايير الإسلامية) [2]!

[1] – محمد أركون: **أين هو الفكر الإسلامي** ، ص 187

[2] – المصدر نفسه ، الصفحة نفسها .

خاتـمـــة

بعد تقديمنا لأهم الجوانب المشكلة في رؤية أركون في مجال السياسة والأخلاق في الإسلام المعاصر، وتسليط الضوء على المجتمعات العربية الإسلامية في الماضي والحاضر، يمكننا استنتاج النقاط التالية:

*انطلاقا من اعتبار الرؤية الإستسراقية للترات الإسلامي اختزالية خارجية ، والرؤية الإسلامية تكرارية قروسطية مكرسة للأرثوذكسية والعقلية الدوغمائية، يحاول أركون تأسيس رؤية جديدة للتراث الإسلامي تتجاوز الرؤى السابقة، وهي ما اسماه " الإسلاميات التطبيقية " تدرس التراث الإسلامي الكلي دراسة علمية ، تكون متفتحة على جميع أشكال هذا التراث ومضامينه ، ومتفتحة على علوم الإنسان في أحدث صورها باستثمارها لمناهجها في البحث والتنقيب.

* إن أهمية المشروع الأركوني تكمن في كونه يفتح إمكانيات تفكير جديدة من خلال عمله على التفكير اللامفكر فيه، واستنطاق المسكوت عنه ، وتعرية المطموس وإعادة بعث المنسي المستبعد ، وذلك لأن المفكر فيه عجز عن جعل الفكر العربي الإسلامي فكر فعال و مساير للفكر الغربي الحديث والمعاصر .

*إن العودة إلى المرحلة الأولي من ظهور الإسلام في المدينة، وتأسيس الرسول صلى الله عليه وسلم للدولة الإسلامية، يكشف لنا ارتباط السياسة في الإسلام بالدين، حيث كانت دولة المدينة محكومة بشكل كامل من المبادئ والقيم حيث اتخذت تعاليم القرآن حجة لتثبيت السلطات السياسية القائمة.

* يرى أركون أن مؤسسة الخلافة التي تأسست تدريجيا بعد وفاة الرسول صلي الله عليه وسلم حيث كانت المرحلة مشكلة من الخلفاء الراشدين، والتي حافظت ولو جزئيا على القيم التي كانت سائدة في عصر النبي صلي الله عليه وسلم وفي المرحلة الثانية اتخذت التعاليم الدينية كحجة لتثبيت السلطة السياسية للحاكم .

*يرى أركون أن الفترات اللاحقة سارت في إتجاه فصل الدين عن السياسة والاتجاه نحو تشكيل دائرة سياسية بعيدة عن الدائرة الدينية ومفصولة عنها .

*لقد ترك الاستعمار الذي تعرضت له أغلب المجتمعات العربية الإسلامية أثارا مختلفة، من بينها تلك التبعية الإيديولوجية التي تركت هذه المجتمعات تعيش تبعية سياسية.

* ينتقد أركون المجتمعات العربية الإسلامية ، في تجربتهم للحداثة ، ويري أنها حداثة فاشلة ، حيث أنها قامت دون حداثة عقلية.

* يرى أركون أن الفطرة الكلاسيكية أكثر جدية في التنظير لعلم الأخلاق، حيث أنها تزخر بمختلف المؤلفات والدراسات الهامة، التي تناولت مسائل أخلاقية واجتماعية، سواء في المجال الديني أو المجال الدنيوي أو الأدبي.

* يعتبر الرسول صلي الله عليه وسلم النموذج الأخلاقي الأعلى لكل المسلمين، حيث تجسدت في شخصيته مختلف القيم والمبادئ، التي جاءت في القرآن والحديث الشريف ، وهذا ما عمل السلف الصالح.

* يرى أركون أن هناك هوة بين التصور الأخلاقي والممارسات السلوكية للأفراد في المجتمعات العربية الإسلامية، وذلك ناتج إما عن إكراهات متنوعة أو عن طريق العودة إلى مرحلة ما قبل الإسلام، وبالتالي التخلي عن النص الأخلاقي الأصلي.

* إن الحداثة المادية تلعب دورا تدميريا في المجتمعات العربية الإسلامية ، حيث أن الإكراهات الإقتصادية والاجتماعية أثرت تأثيرا سلبيا على القيم والمبادئ التي سادت في المجتمعات العربية الإسلامية، حيث اللجوء إلى سلوكات منافية للنص الأخلاقي الأصلي، وغلبة الحكم المصلحي على الحكم الأخلاقي، بالإضافة إلى خلق البلبلة المعنوية في المجتمع والتخلي عن مكارم الأخلاق التي تلعب دور الروابط الاجتماعية.

هذه هي إذن الملامح الأساسية، والإطار العام لموضوع السياسة والأخلاق في الإسلام المعاصر عند محمد أركون، الذي يسعى من وراءها إلى تجديد الفكر الإسلامي وإعطاء صبغة جديدة للموضوع.

قائمة المصادر والمراجع

- **القرآن الكريم.**

قائمة المصادر و المراجع:

أولا – المصادر:

1–محمد أركون: الأخلاق و السياسة، ت: هاشم صالح ، منشورات اليونسكو بالتعاون مع مركز الإنماء القومي، بيروت ، ط 1 ، 1986 .

2–محمد أركون : الإسلام أصالة و ممارسة ، ت : خليل أحمد، (د. م . ط) ، ط 1 ، 1986 .

3–محمد أركون : أين هو الفكر الإسلامي المعاصر ؟، ت : هاشم صالح ، دار الساقي ، بيروت ، ط 2 ، 1905.

4–محمد أركون : تاريخية الفكر العربي الإسلامي ، ت : هاشم صالح ، مركز الإنماء القومي ، بيروت ، ط 1 ، 1986 .

5–محمد أركون : نزعة الأنسنة في الفكر العربي ، ت : هاشم صالح ، دار الساقي ، بيروت ، ط 1 ، 1997 .

6–محمد أركون : الفكر الإسلامي ، نقد و اجتهاد ، ت : هاشم صالح ، المؤسسة الوطنية للكتاب الجزائري ، 1993 .

7–محمد أركون : الفكر الإسلامي ، قراءة علمية ، ت : هاشم صالح ، مركز الإنماء القومي ، بيروت ، 1987 .

ثانيا – المراجع :

8–محمد أركون: مفهوم السلطة في الفكر الإسلامي ، (مجلة الفكر العربي المعاصر ، العدد 72 ، 73 ، 1984 ، مركز الإنماء القومي ، بيروت ، لبنان) .

9–برهان غليون و سمير أمين : في حوار الدين و الدولة ، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء ط 1 ، 1996 .

10-عبد الله العروي : مفهوم الدولة ، المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء ، ط 7 ، (د . ت) .

11-كمال عبد اللطيف : قراءات في الفلسفة العربية المعاصرة ، دار الطليعة ، بيروت ، ط 1 ، 1994.

12-محمد أركون السيادة العليا و السلطات السياسية ، مجلة الفكر العربي المعاصر، العدد : 12 1984 ، مركز الإنماء القومي ، بيروت .

13-محمد أركون: نحو تقييم و إستلهام جديدين للفكر الإسلامي ، (مجلة الفكر العربي المعاصر ، العدد : 29 ، 1984 ، مركز الإنماء القومي ، بيروت) .

14-محمد الغزالي : الطريق من هنا ، دار المعارض ، عنابة ، الجزائر ، (د . ط) ، (د.ت).

15-مختار بولخمائر : الفلسفة و الحداثة ، (مجلة سيرتا ، العدد : 11 ، السنة السابعة، منشورات وجامعة منتوري قسنطينة ، 1998 .

ثالثا – المعاجم و الموسوعات :

1- كميل الحاج ، الموسوعة الميسرة في الفكر الفلسفي و الاجتماعي ، مكتبة لبنان ، ط 1 ، .2000 .

2- ابن منظور ، لسان العرب ، مج 1، مج 2 ، دار المعارف، القاهرة : (د.ت).

رابعا – الدوريات و المجلات :

3- الزواوي بغورة : الحاضر بديل عن الحداثة و ما بعد الحداثة ، (مجلة قضايا فكرية (الكتاب 29 أكتوبر 1999)) ، القاهرة .

4- محمد أركون : الإسلام و العلمنة ، (التبيين ، العدد (23) ، 1990 ، الجمعية الثقافية الجاحظية الجزائر) .

5- محمد أركون : الإسلام و العلمنة،(دراسة عربية: العدد 5 ، 1986 ، دار الطليعة ، بيروت) .

6- محمد أركون : التأمل الإبستيمولوجي غائب عن العرب، (مجلة الفكر العربي المعاصر ، عدد : 20/21/22 ، 1982 ، مركز الإنماء القومي ، بيروت).

7- محمد أركون : مقاربة نقدية للواقع ، (المستقبل العربي ، عدد : 101 ، 1987 ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت).

خامسا – الندوات :

1-عبد الرحمان بن خلدون : مقدمة ابن خلدون ، دار القلم ، بيروت ، لبنان ، ط 1 ، 1996 .

2-عبد الرزاق النواي : الفلسفة العربية المعاصرة و الفكر الأخلاقي الجديد ، (الفلسفة في الوطن العربي في مئة عام ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، 2002).

3-علي حرب : الممنوع و الممتع ، المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء ، بيروت ، ط 1 ، 1995 .

4-فريدة غيرة حيرش : تأملات في القضايا الإنسانية المعاصرة و الراهنة ، منشورات جامعة منتوري ، قسنطينة ، 2003/2004 .

سادسا – الأنترنت :

1 -Http // www . Ibm - wshd . Org / arabic / lundation - a.03.htm . 2- File : A : / mohamed / 20 aoun / C.V.HTM

فهرس الموضوعات

الموضوع	الصفحة
مقدمة	أ-ج
الفصل الأول : أركون و الإسلاميات التطبيقية	
1- التعريف بمحمد اركون	6
2- مؤلفاته	8
3- الإسلاميات التطبيقية	11
أ- مفهومها .	11
ب- منهجيتها .	14
الفصل الثاني: العامل السياسي والسياسات المتبعة	
1- ارتباط السياسة في الإسلام بالدين .	20
أ-في عهد النبي صلى الله عليه وسلم	22
ب- في مؤسسة الخلافة	23
2- إسقاط عامل الدين من السياسة في الإسلام .	25
3- تأثر المجتمعات العربية الإسلامية بالغرب في الممارسة والإيديولوجية	27
4-المجتمعات العربية الاسلامية ومسألة الحداثة	30
الفصل الثالث: مكانة الأخلاق في العصر الكلاسيكي والعصر المعاصر	
1- المنظور النظري لعلم الأخلاق .	35
2- تعلق المسلمين بمثال أخلاقي أعلي	40
3- إتساع الهوة بين التصور الأخلاقي والممارسة السلوكية المحسوسة للأفراد.	44
4- آثار الحداثة المادية على السلوك الأخلاقي	46

أ- غلبة الحكم المصلحي على الحكم الأخلاقي	48
ب- تحول في الدمج الإجتماعي والتقدم إلي عامل من عوامل التفكك الاجتماعي	49
قائمة المصادر والمراجع.	52
الخاتمة	56
فهرس الموضوعات	60
ملخص	

ملخص:

يعتبر محمد أركون أحد أبرز وجوه الفكر الإسلامي المعاصر، الذي تصدى ضمن مشروعه الفكري الكبير بالبحث والتنقيب في ظاهرة كثيرا ما اعتبرت من الظواهر غير المفكر فيها وهي الظاهرة الإسلامية. لم يكن موقف أركون كسابقيه من حيث الطرح العلمي، بل تجاوزه إلى البحث في الجذور والمكونات المعرفية ومختلف القطائع التي صاحبت وأطّرت هذا الفكر على مدار قرون من الزمن.مستعينا في ذلك بأحدث ما وفرّته أدوات المعرفة العلمية والإبستمولوجية والنظريةبما أسماه علوم الإنسان والمجتمع، محاولا بذلك تطبيقها على المجتمع الإسلامي من أجل تقديم فهم أعمق وأشمل لملامح هذا المجتمع وبنيته، ضمن الإطار الأنطولوجي التاريخي، أي "تاريخية الفكر" وعلاقته بالراهن الاجتماعي والسياسي في توليده المستمر للمعنى، ولاشك أن هذه العملية ليست بالسهلة. فهي بمقدار ما تتطلبه من تعمق كبير في الفكر الحديث وتعرجاته المختلفة، فإنها كذلك تتطلب نوع من الشجاعة الفكرية والمرونة المنطقية التي غالبا ما تعرض صاحبها للمساءلة السجالية. بل وحتى الجماعية في مجتمعات ما زالت لحد الآن بعيدة عن الحداثة بمختلف أشكالها، تغوص في الأصولية والعصبيات التقليدية. إن المهمة التي كلف أركون نفسه عناء القيام بها لا تعدو مجرد إنطباعات لمفكر يريد أن يصف وضعيات مجتمعية تخترقها التناقضات، بل هي موقف نقدي من الفكر ذاته والمسلمات التي يقوم عليها. إنه الموقف من المجتمع الإسلامي منذ صدور الحدث الإسلامي كلحظة تدشينية كما يسميها هو، إلى وقتنا الراهن بوصفه استمرارا تاريخيا لتلك اللحظة في علاقتها بالحداثة بكل تعقيداتها. إذن فالمشروع الأركوني وفق هذا التصور هو اختبار نقدي للفكر في فهم جدلية الواقع الإسلامي في أبعاده المختلفة: الفلسفية و الإنتروبولوجية والسيولوجية، يا له من جهد كبير لمفكر كبير كرس معظم حياته لممارسة الفكر كمهنة والنقد كهويه لكشف الزيف الذي ألصقته به التلاعبات البشرية.

الكلمات المفتاحية: قراءة ، فكر، محمد أركون، تاريخية الفكر، الفكر العربي، الفكر الإسلامي.

Abstract :

Muhammad Arkoun is considered one of the most prominent faces of contemporary Islamic thought, which he tackled within his great intellectual project by researching and excavating a phenomenon that was often considered unthinkable, the Islamic phenomenon. Arkoun's position was not like his predecessors in terms of scientific discourse, but rather went beyond it to researching the roots and components of knowledge and the various segments that accompanied and framed this thought over centuries of time. We used the latest scientific, epistemological and theoretical knowledge tools with what he called human and society sciences, thus trying to apply them On the Islamic community in order to provide a deeper and more comprehensive understanding of the features and structure of this society, within the historical ontological framework. That is, the "historicity of thought" and its relationship to the social and political situation in its continuous generation of meaning, and there is no doubt that this process is not easy. As much as it requires a great depth of modern thought and its various zigzags, it also requires a kind of intellectual courage and logical flexibility that often exposes its owner to polemic accountability. Even collectivism in societies that are still far from modernity in its various forms, are mired in fundamentalism and traditional fanaticism. The task that Arkoun bothered to do is nothing more than the impressions of a thinker who wants to describe societal situations that are pierced by contradictions. Rather, it is a critical position on the thought itself and the postulates on which it is based. It is the position of the Islamic community since the issuance of the Islamic event as an inaugural moment, as he calls it, to our present time as a historical continuation of that moment in its relationship with modernity with all its complexities. Therefore, the Archonian project according to this conception is a critical test of thought in understanding the dialectic of the Islamic reality in its various dimensions: philosophical, anthropological and psychological. What a great effort for a great thinker who devoted most of his life to practicing thought as a profession and criticism as an identity to expose the falsehood that human manipulations attached to it.

Keywords: Reading the thought of Muhammad Arkoun, historical thought , Arab thought -Islamic thought